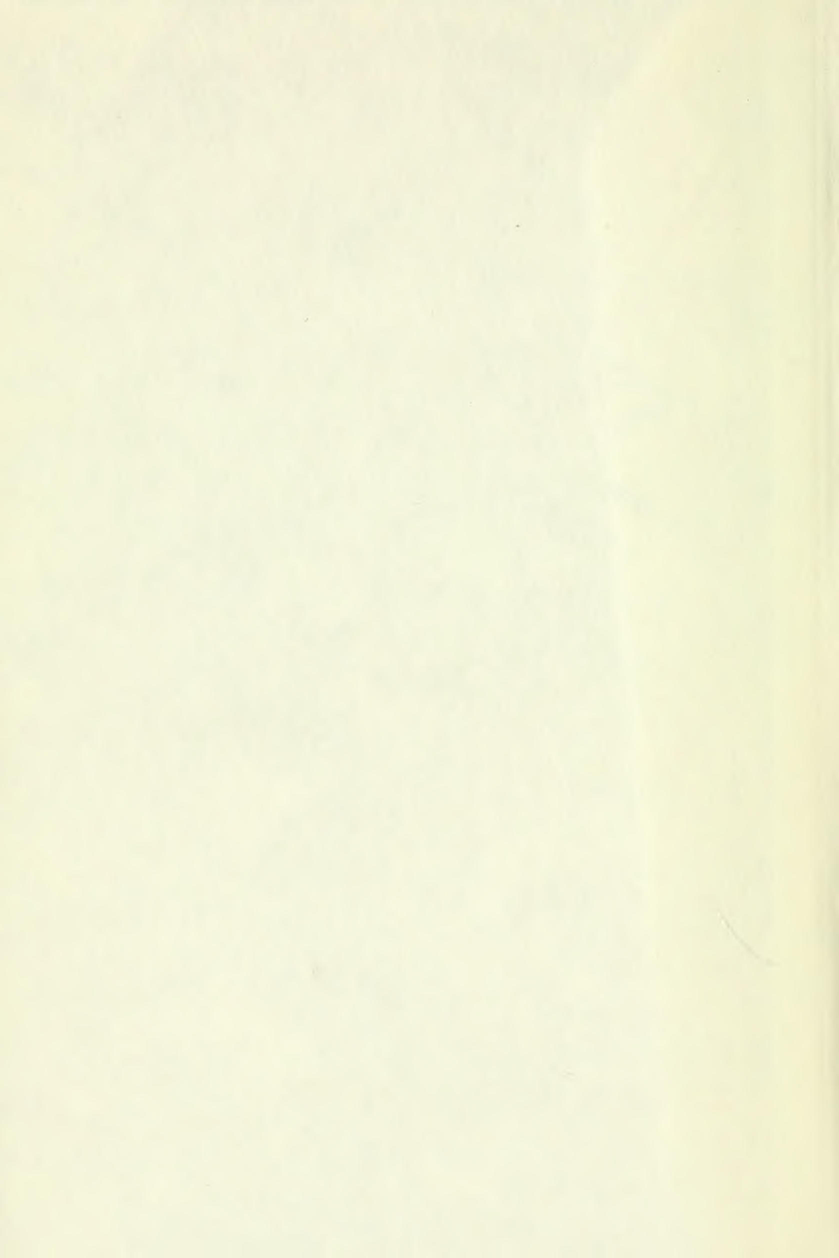












HERMES

ZEITSCHRIFT FÜR CLASSISCHE PHILOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

VON

CARL ROBERT UND GEORG WISSOWA

ZWEIUNDFÜNFZIGSTER BAND

(NEBST EINEM BEIBLATT)

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1917.

INHALT.

MISCELLEN.

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

und ihrer Artikel in Band XXXI—LII[1]).

---

1) Für die Beiträge in den älteren Jahrgängen s. Generalregister zu Hermes, Zeitschrift für classische Philologie, Band I—XXV, bearbeitet von M. Wellmann, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1893 (Preis: Mk. 7); für die Beiträge in Bd. XXVI—XXX s. das Mitarbeiterverzeichnis in Bd. XXXVI. Herrn Professor Rud. Klußmann in München spricht die Redaktion auch an dieser Stelle ihren Dank für berichtigende und ergänzende Mitteilungen aus.

Isaac Heinemann in Frankfurt a. M. **34**, 590
Richard Heinze in Leipzig **33**, 432 **34**, 494
Wolfgang Helbig (†) **32**, 86 **39**, 161 320 **40**, 101 **41**, 378
Rudolf Helm in Rostock i. M.
Georg Helmreich in Ansbach **46**, 437
Carl Henning (†)
Wilhelm Henzen (†)
Wilhelm Heraeus in Offenbach a. M. **34**, 161 **48**, 450
Gustav Herbig in Rostock i. M. **51**, 465
Ludwig Herbst (†)
Rudolph Hercher (†)
Emil Herkenrath in Essen a. R. **39**, 311
Friedrich Karl Hertlein (†)
Martin Hertz (†)
Hendrik van Herwerden (†)
Rudolf Herzog in Gießen **50**, 319 **51**, 315
Heinrich Heydemann (†)
Gustav Heylbut (†)
Theodor Heyse (†)
Edward Lee Hicks in Oxford
Georg Francis Hill in London **36**, 317
Eduard Hiller (†)
Friedr. Hiller v. Gaertringen in Berlin **32**, 320 **35**, 339 **36**, 113 134 160 305 440 452 **37**, 121 143 **38**, 147 **39**, 472 **43**, 173 **46**, 154 **50**, 318 470 **51**, 303 **52**, 476
Gustav Hinrichs (†)
Gustav Hirschfeld (†)
Otto Hirschfeld in Berlin
Rudolf Hirzel in Jena
Adalbert Höck (†) **33**, 626
Ernst Höttermann in Potsdam **42**, 138
Wilhelm Hoffa in Bonn **49**, 464
Adolf Hofmeister (†)
Cornelius Hofstede de Groot in Leiden
Ernst Hohl in Straßburg i. E. **51**, 154 **52**, 472
Alfred Holder (†)
Karl Holl in Berlin **43**, 240 **52**, 301
Hermann Hollander in Osnabrück
Maurice Holleaux in Versailles **38**, 638 **39**, 78 **41**, 475 **43**, 296 **47**, 481 **48**, 75 480 **49**, 581
Ludwig Holzapfel in Gießen
Kurt Hubert in Schulpforta **48**, 631
Karl Hude in Frederiksborg **36**, 313 **39**, 476
Emil Hübner (†)
Fritz Huhn (†) **52**, 613
Christ. Hülsen in Heidelberg **38**, 155 **46**, 305 **47**, 154 319 **48**, 148
Eugen Hultzsch in Halle a. S. **39**, 307
Georg Jacob in Kiel **48**, 160
Gustav Jacob (†)
Hermann Jacobsohn in Marburg i. H. **43**, 472 **44**, 78 **45**, 67 161 **48**, 159 308 311
Paul Jacobsthal in Marburg i. H. **45**, 158 **46**, 318 478 478
Felix Jacoby in Kiel **44**, 304 362 **45**, 310 **46**, 518 **49**, 454 **51**, 159 477
Werner Jaeger in Kiel **48**, 29 442 **50**, 537 **51**, 310 **52**, 481
Philipp Jaffé (†)
Vatroslav v. Jagić in Wien
Otto Jahn (†)
Paul Jahn in Berlin **37**, 161 **38**, 244 480
Walter Janell in Steglitz **36**, 247
Elias Janzon in Godenburg
Christian Jensen in Königsberg i. Pr. **46**, 393 **49**, 382 **51**, 321
Victor Jernstedt (†)
Max Ihm (†) **36**, 287 343 615 **37**, 147 159 487 590 633

Berthold Müller (†)
Carl Friedrich Wilhelm Müller (†) **34**, 321
Gerhard Heinrich Müller in Straßburg i. E.
Hermann Friedrich Müller in Blankenburg a. H. **48**, 408 **49**, 70 **51**, 97 319 320 629 **52**, 57 151 626
Hermann Johannes Müller (†)
Karl Müller (†)
Otto Müller (†)
Rudolf Müller (†) **39**, 444
Karl Münscher in Münster i. W. **47**, 153
Friedrich Münzer in Königsberg i. Pr. **31**, 308 **32**, 469 **34**, 641 **40**, 50 **42**, 146 **44**, 135 **47**, 161 **48**, 617 **49**, 160 196 **52**, 152
Hermann Mutschmann in Königsberg i. Pr. **46**, 93 473 **48**, 304 **49**, 305 **50**, 321 **52**, 161
Paul Natorp in Marburg i. H. **35**, 385
August Nauck (†)
Richard Neubauer in Berlin
Karl Johannes Neumann in Straßburg i. E. **31**, 519 **32**, 313 475
Ernst Neustadt in Charlottenburg **44**, 60
Jules Nicole in Genf **43**, 229
Max Niemeyer (†)
Benedictus Niese (†) **31**, 481 **34**, 520 **35**, 53 268 453 **39**, 84 **42**, 419 **44**, 161 170
Alexander Nikitzky in St. Petersburg **38**, 406
Heinrich Nissen (†)
Ferdinand Noack in Berlin
Theodor Nöldeke in Straßburg i. E. **49**, 476
Hermann Nohl in Berlin
Eduard Norden in Berlin **40**, 481
Francesco Novati (†)
Jacob Oeri (†) **34**, 640
Carl V. Oestergaard in Kopenhagen **37**, 333
Johannes Olshausen (†)
Theodor v. Oppolzer (†)
August Otto (†)
Walter Otto in Breslau **44**, 594 **45**, 448 632 **51**, 73
Hermann Pack in Moskau
Gustav Parthey (†)
Josef Partsch in Leipzig
Josef Partsch in Bonn **45**, 595
Carlo Pascal in Pavia
Giorgio Pasquali in Rom **45**, 369 465 **48**, 161 **50**, 304
Wilhelm Passow (†)
Hermann Peter (†)
Eugen Petersen in Berlin
Friedrich Petersen in Berlin **49**, 156 623
Ernst Pfuhl in Basel **50**, 468
Alfred Philippson in Bonn **46**, 254
Robert Philippson in Magdeburg **51**, 568
Enea Piccolomini (†)
Franz Pichlmayr in München **33**, 653
Giovanni Pinza in Rom **43**, 468 **44**, 522
Richard Pischel (†)
Gerhard Plaumann in Berlin **46**, 296
Max Pohlenz in Göttingen **31**, 321 **39**, 15 **40**, 275 **41**, 321 **42**, 157 **44**, 23 **46**, 627 **47**, 314 **48**, 1 **52**, 348
Hermann Joseph Polak (†)
Hans Pomtow in Berlin **33**, 329 **41**, 356
Karl Praechter in Halle a. S. **37**, 283 **39**, 473 **41**, 593 **42**, 150 159 647 **45**, 155 **46**, 316 317 407 480 **47**, 117 159 471 **48**, 315 471 **50**, 144 626 **51**, 316 510 **52**, 155

Theodor Preger (†) **36**, 336 469 **37**, 316
Anton von Premerstein in Marburg i. H. **39**, 327 **43**, 321
William K. Prentice in Princeton **37**, 91
Erich Preuner in Berlin
Paul Pulch in Rinteln
Wilhelm Radtke in Weißenburg **36**, 36 **38**, 149
Eduard Rasmus (†)
Johannes Rassow in Greifswald
Kurt Regling in Berlin **44**, 315
Albert Rehm in München **34**, 251 **49**, 314
Théodore Reinach in Paris **34**, 159 **43**, 169 478 **44**, 630 **45**, 151
Karl Reinhardt in Marburg i. H. **47**, 492
Richard Reitzenstein in Göttingen **31**, 185 **33**, 87 **35**, 73 602 **43**, 104 **47**, 80 **48**, 250 619 **50**, 474 **51**, 609 **52**, 442
Walter Rensch (†) **44**, 31
Adam Reusch in Saarburg
August Reuter (†) **38**, 481 **39**, 348
Otto Richter in Berlin
Anton Riedenauer (†)
Alexander Riese in Frankfurt a. M.
Carl Robert in Halle a. S. **31**, 350 **32**, 421 **33**, 130 566 **34**, 645 **35**, 141 650 **36**, 159 364 490 **37**, 121 318 **38**, 158 629 **39**, 473 477 **40**, 479 480 **41**, 159 160 389 **42**, 78 508 **44**, 159 260 320 376 632 **45**, 630 **46**, 217 **47**, 536 **49**, 17 158 315 320 433 632 633 634 **50**, 159 **51**, 273 **52**, 308 477 479 480
Hermann Röhl in Zehlendorf
Erwin Rohde (†)
Wilhelm Heinrich Roscher in Dresden **36**, 470
Valentin Rose (†)
Arthur Rosenberg in Berlin **48**, 359 **49**, 253 **50**, 416 **51**, 499
Georg Rosenthal in Berlin **32**, 317
Otto Roßbach in Königsberg i. Pr.
Max Rothstein in Berlin
Max Rubensohn in Potsdam
Alois Rzach in Prag **33**, 591 **44**, 560
Eduard Sachau in Berlin
Gaetano de Sanctis in Rom
Martin Schanz (†)
Adolf Schaube in Brieg
Heinrich Schenkl in Wien **42**, 333 **46**, 414 **48**, 153
Theodor Schiche in Berlin
Hermann Schiller (†)
Otmar Schissel von Fleschenberg in Graz **45**, 27 **48**, 623 629
August Schlemm in Dortmund **38**, 587
Fritz Schmidt in Jever
Johann Herm. Heinr. Schmidt (†)
Johannes Schmidt (†)
Karl Friedrich Wilhelm Schmidt in Halle a. S. **37**, 173 353 608 **42**, 595 **44**, 403 477
Ludwig Schmidt in Dresden **34**, 155 **42**, 509 **48**, 292
Wilhelm Schmidt (†) **38**, 274
Wilhelm Schmitz (†)
Rudolf Schöll (†)
Alfred Schoene in Kiel
Hermann Schoene in Münster i. W. **38**, 280 **52**, 105
Johannes Schoene in Meißen **37**, 271 **38**, 314 316
Richard Schoene in Berlin
Hermann Schrader (†) **37**, 530 **38**, 145 **39**, 563 **43**, 58
Theodor Schreiber (†)



BEMERKUNGEN ZU STRABONS GEOGRAPHIE DER TAURISCHEN CHERSONESOS.

(Mit einer Kartenskizze.)

Daß Strabon seine Geographie in Rom geschrieben und keine speciellen Forschungsreisen aus Anlaß seines Werkes unternommen hat, ist schon längst von Niese[1]) klargestellt worden; er hat aber auch nicht einmal, wie man hätte voraussetzen dürfen, da er aus Amaseia im Pontos gebürtig ist (XII 3, 15 p. 547 C.), das heimische Meer befahren und das Schwarzmeergebiet aus eigener Anschauung gekannt. Es folgt dies erstens aus seiner Schilderung der klimatischen Verhältnisse des Landes zwischen dem Borysthenes und der Maiotis und dessen Fauna und Flora (VII 3, 18 p. 307); abgesehen davon, daß diese Schilderung im wesentlichen nur das alte herodoteische Material[2]) — Fehlen der Esel, Rinderrassen mit mangelnden oder vor Kälte verkümmerten Hörnern usw. — mit einigen neueren, der Zeitgeschichte[3]) entnommenen Zusätzen verbrämt enthält, ist es aus einer Reihe von Wendungen und Formulirungen[4]) in dieser Beschreibung ersichtlich, daß Strabon nicht eigene Beobachtungen wiedergibt. Besonders deutlich aber tritt dieser Mangel an Autopsie in dem Bericht über die Form des Schwarzmeerbeckens hervor. Am Südufer der taurischen Halbinsel, — so heißt es in diesem Bericht — rage ein Vorgebirge, das *Κριοῦ μέτωπον,* weit ins Meer hinein, dem sich von der gegenüberliegenden paphlagonischen Küste bei Amastris

1) B. Niese, Beiträge zur Biographie Strabons, d. Z. XIII 1878 S. 32 ff.

2) Herod. IV, 28—30.

3) Zug des Neoptolemos, des Feldherrn des Mithradates, übers Eis von Pantikapaion nach Phanagoreia, der im Sommer die auf dem asiatischen Ufer lebenden Barbaren in einer Seeschlacht, im Winter in einem Reiterkampf besiegt hat.

4) z. B. *φασὶ δὲ καὶ τὴν ἄμπελον ἐν τῷ Βοσπόρῳ κατορύττεσθαι χειμῶνος . . . λέγεται δὲ καὶ τὰ καύματα σφοδρὰ γίνεσθαι* usw.

gleichfalls ein Akroterion, die „Karambis", entgegenstrecke, so daß der Pontos Euxeinos gleichsam in zwei Meere geteilt werde; die Entfernung, die von der Stadt der Chersonesiten bis zur Karambis 2500 Stadien betrage, sei zwischen diesen Vorgebirgen sehr viel geringer; zur Bekräftigung dieser Angabe fügt Strabon hinzu: *συχνοὶ γοῦν τῶν διαπλευσάντων τὸν πορθμὸν ἅμα φασὶν ἰδεῖν ἀμφοτέρας ἑκατέρωθεν τὰς ἄκρας* (VII 4, 3 p. 309). Aus diesem Zusatz erhellt, daß er selbst zu der Zahl derer, die diese Überfahrt zur taurischen Halbinsel gemacht haben, nicht gehört. Und hätte er jemals das Schwarze Meer durchquert, so wäre es ihm natürlich sofort klar geworden, daß es keinen Punkt in demselben gibt und geben kann, von dem aus man zugleich die Vorgebirge des Nord- und Südufers zu erblicken imstande ist[1]; er hätte dann die Berufung auf das Zeugnis der *συχνοί* entweder unterlassen oder es als durchaus unglaubwürdig abgefertigt. Daß er dies nicht getan hat, beweist im Verein mit den oben charakterisirten Äußerungen über das Klima Skythiens wohl unwiderleglich, daß ihm persönliche Kenntnis der geographischen Verhältnisse des Schwarzmeerbeckens abgegangen ist.

Strabon hat sich also bei der Beschreibung der taurischen Chersonesos auf die Benutzung literarisch vorliegender Quellen beschränken müssen. Da er, wie Nieses[2]) eingehende Analyse der Bücher 8—12 gezeigt hat, in den folgenden Partien seines Werkes sich auf größere Strecken der Führung einer Hauptquelle überläßt, so werden wir von vornherein geneigt sein, auch für das 7. Buch ein analoges Verhältnis zu dem ihm zur Verfügung stehenden Material anzunehmen; und in der Tat läßt sich, wenigstens für das hier in Betracht kommende Kapitel, der Nachweis führen, daß der Grundstock des Berichtes einer einheitlichen Quelle entnommen ist.

Daß diese Quelle ein Periplus war, ist an sich schon wahrscheinlich, da es sich im wesentlichen um eine folgerichtige Küstenbeschreibung vom Borysthenes bis zur Maiotis handelt; diese Annahme läßt sich strikt durch zwei Beobachtungen erhärten. In § 7 des 4. Kap. (p. 312) trägt Strabon, nachdem er bereits die

1) Darauf hat schon Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie S. 348 A. 2 hingewiesen; er gibt dabei an, daß die Entfernung zwischen dem Nord- und Südufer an der schmalsten Stelle 36 deutsche Meilen beträgt.

2) Rh. M. XXXII 1877 S. 267 ff.

Beschreibung der ganzen taurischen Chersonesos zu Ende geführt hat, nach, daß in der Chersonesos außerdem die von Skiluros und dessen Söhnen angelegten Kastelle Palakion, Chabon und Neapolis gelegen seien und daß sich dort auch noch ein gewisses Eupatorion befunden hätte, eine Gründung von Diophantos, dem Feldherrn des Mithradates. Da diese Notiz außerhalb jeglichen geographischen Zusammenhanges gegeben ist, so darf man mit Sicherheit folgern, daß sie in der Hauptquelle, der Strabon nacherzählt, nicht gestanden hat, und weiter, daß diese Hauptquelle eine Küstenbeschreibung gewesen ist. Denn so natürlich es ist, daß in einem Periplus diese Gründungen des Skythenkönigs und seiner Söhne keine Berücksichtigung fanden, da sie nicht am Meeresufer, sondern im Innern der Halbinsel lagen, so unverständlich wäre es, daß eine anders geartete topographische Schilderung sie nicht in ihrer lokalen Zugehörigkeit erwähnt haben sollte. Daß Strabon in der Tat einem Periplus gefolgt ist, läßt sich endlich auch noch aus einem interessanten Detail erschließen. Nachdem er von der Stadt Chersonesos gesprochen, deren Lage an der heutigen Quarantänebucht (s. die Kartenskizze S. 4) auch durch die archäologischen Funde fest bestimmt ist, berichtet er, daß an der Küste zwischen der Stadt und dem Vorgebirge Parthenion drei Buchten lägen und daß dann die alte, von Grund aus zerstörte (*κατεσκαμμένη*) Stadt Chersonesos und darauf die Symbolonbucht folge (VII 4, 2 p. 308).

Da die Symbolonbucht, der *λιμὴν στενόστομος*, das *Cembolo* der genuesischen Verträge und der alten italienischen Seekarten, ohne jeden Zweifel identisch ist mit der heutigen Bucht von Balaklawa, so hat Brun[1]), sich streng an den Strabontext haltend[2]), versucht, die alte Stadt Chersonesos zwischen dem Kap Parthenion und dieser Bucht zu lokalisiren; er hat an die Stelle gedacht, wo heute das Georgiewsky-Kloster liegt. Brun hat sich bei der Fixirung der alten Stadt von einem richtigen Sprachgefühl leiten lassen: nach dem Wortlaut bei Strabon — erst die *ἄκρα, εἶθ' ἡ παλαιὰ Χερρόνησος καὶ μετ' αὐτὴν λιμήν* usw. — muß man geneigt sein, die alte Stadt näher zur Bucht bei Balaklawa als beim Parthenionvorgebirge anzusetzen.

1) Tschernomorje I 63.

2) VII 4, 2 p. 308: *μεταξὺ δὲ τῆς πόλεως καὶ τῆς ἄκρας λιμένες τρεῖς. εἶθ' ἡ παλαιὰ Χερρόνησος κατεσκαμμένη καὶ μετ' αὐτὴν λιμὴν στενόστομος ..... καλεῖται δὲ συμβόλων λιμήν.*

Situations-Plan der bei Strabon VII 4 beschriebenen Küste der taurischen Chersonesos.



Die Route des Periplus und die vom Verfasser der Reihe nach gesehenen und erwähnten Punkte:

A = Kalos Limen,
B = Karkinitis,
C = *ἄλλος λιμήν, Κτενοῦς*,
D = Chersonesos-Stadt,
E, F, G = die „drei Buchten", die heutige Streletzkaja- oder Schützenbucht, die Runde Bucht und die als Einheit gefaßte Schilf- u. Kosackenbucht,
H = Vorgebirge Parthenion,
I = der Punkt, von dem die Mauern und die Niederlassung an der Kosackenbucht vom Meere aus erblickt werden können, die *παλαιὰ Χερρόνησος* des Periplus,
K = der Symbolon-Hafen,
Λ = Salzsee.

Aber obwohl Brun jahrelang Professor an der Universität in Odessa gewesen ist und vielfach noch heute als guter Kenner der Krim gilt, muß ihm doch hier jegliche Autopsie abgegangen sein. Es gibt an der ganzen steilen Küste zwischen dem Parthenion-Kap und der Symbolonbucht keinen einzigen Landungsplatz und auf dem Plateau zwischen diesen beiden Punkten keine Spuren, die auf das einstige Vorhandensein einer antiken Niederlassung schließen lassen könnten, während bei der dritten, von Strabon vor dem Kap Parthenion genannten Bucht, der heutigen Kosackenbucht, deutlich ein doppelter Mauerzug zu sehen ist und auf dem zum Meer ansteigenden Vorgebirge selbst die Fundamente antiker Häuser bemerkbar und neuerdings auch bloßgelegt sind[1]. Nur diese antike Niederlassung kann Strabon oder vielmehr sein Gewährsmann gemeint haben, wenn er von der alten Stadt Chersonesos spricht. Warum er sie aber nicht, wie man das zunächst erwarten müßte, bei der Erwähnung der dritten Bucht, an deren Endpunkt sie lag, mit genannt hat, sondern erst nach dem Vorgebirge Parthenion, erklärt sich aus einer Beobachtung, die Berthier[2] zuerst gemacht hat und die jeder bestätigen wird, der einmal zu Schiff von Sewastopol nach Jalta gefahren ist. Sobald man die Sewastopoler Reede verlassen hat, erblickt man zunächst die Quarantänebucht mit den Überresten von Chersonesos und das große Kloster, das sich inmitten des antiken Stadtterrains erhebt, dann die drei bei Strabon genannten Buchten, die Streletzkenbucht, die Rundbucht und die als Einheit gefaßte Schilf- und Kosackenbucht, ohne an deren tiefeinschneidendem Ende irgendwelche Mauerreste entdecken zu können; durch das ansteigende Parthenion-Kap werden sie dem Gesichtsfeld entzogen; erst wenn man das Kap umschifft hat und der Dampfer den Kurs nach Süden nimmt, treten die Mauerzüge und die Steinreste am Fuße des Kaps deutlich hervor. Ebenso wie dem modernen Reisenden, der jetzt erst die Frage nach der Bedeutung dieser Überreste stellt, ist es auch dem Verfasser der von Strabon benutzten Topographie ergangen. Erst nachdem dieser das Kap Parthenion verzeichnet hatte, hat er die Reste einer alten Niederlassung

---

1) Petschenkin, Archäol. Untersuchungen im alten Chersonesos. Bulletin de la Commission Impériale Archéologique XLII 1911 S. 108 bis 126 (russ.).

2) Berthier de da Garde, Über Chersonesos. Bulletin de la Comm. Impér. Archéol. XXI S. 178 Taf. III (russ.).

am Fuß der Kosackenbucht bemerkt und ist von seinem Naukleros oder einem mitreisenden Chersonesiten belehrt worden, daß dies die Ruinen des alten Chersonesos seien.

Die Reihenfolge in der Aufzählung der einzelnen Punkte bei Strabon beweist also aufs schlagendste, daß sein Gewährsmann seine Aufzeichnungen nicht bei einem Besuch der antiken Stätten an Ort und Stelle, sondern auf einer Fahrt längs der Küste gemacht hat, mit anderen Worten, daß Strabons Hauptquelle ein Periplus im strengsten Sinne dieses Begriffes gewesen ist.

Man könnte sich versucht fühlen, den Terminus ante quem der Abfassung dieses Periplus aus dem Strabontext zu erschließen. In dem schon erwähnten geographischen Nachtrag nennt Strabon Eupatorion, die Gründung des Diophantos. Strabon scheint sie — wenn anders ein logischer Zusammenhang zwischen dieser Erwähnung und dem unmittelbar Folgenden, wie man füglich erwarten dürfte, besteht[1]) — auf ein Vorgebirge bei einer großen Bucht anzusetzen. Minns[2]) folgt Strabon und lokalisirt Eupatorion auf dem Nordkap bei der Sewastopoler Reede. Ist das richtig, so müßte der Verfasser des von Strabon benutzten Periplus vor der Gründung des Diophantos seinen Reisebericht verfaßt haben, also vor der Mitte des 1. Jahrh. v. Chr., denn sonst hätte er dieses Eupatorion in der Küstenbeschreibung zwischen Karkinitis und Chersonesos nicht unerwähnt lassen können. Allein eine solche Schlußfolgerung ist vollkommen unsicher; einmal haben wir auf dem Nordkap, auf dem nach Minns Eupatorion gelegen gewesen sein soll, keinerlei Spuren einer antiken Ansiedelung; und dann hat der Verfasser des bei Strabon erzählten Strategems, wie wir noch sehen werden, jedenfalls eine andere Lokalität im Auge, als das Kap an der Sewastopoler Reede.

Danach muß es zweifelhaft erscheinen, ob man berechtigt ist, die bei Strabon mit den Worten *ἔστι δὲ ἄκρα* beginnende Erzählung von der Kriegslist in Beziehung zu dem zuletzt genannten Eupatorion zu setzen, so nahe das an sich liegt; und jedenfalls empfiehlt es sich nicht, auf so wenig stabiler Grundlage eine nähere

1) Strab. VII 4. 7 p. 312 *ἦν δὲ καὶ Εὐπατόριόν τι, κτίσαντος Διοφάντου ⟨τοῦ⟩ Μιθριδάτου στρατηγοῦ. ἔστι δὲ ἄκρα διέχουσα τοῦ τῶν Χερρονησιτῶν τείχους ὅσον πεντεκαίδεκα σταδίους, κόλπον ποιοῦσα εὐμεγέθη νεύοντα πρὸς τὴν πόλιν.*

2) Minns, Skythians and Greeks (1913) S. 494 Karte VIII.

Zeitbestimmung für die Abfassung des von Strabon benutzten Periplus begründen zu wollen. Nur so viel läßt sich mit aller Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Strabon seiner Beschreibung eins der neuesten Werke dieser Gattung zugrunde gelegt haben wird.

In diesen Periplus hat Strabon nach seiner Gewohnheit eine Reihe historischer Daten, über die Spartokiden, Mithradates (VII 4, 4 p. 310) und Asander (4, 6 p. 311) eingestreut; bei der Erwähnung des letzteren beruft er sich auf Hypsikrates; aus der gleichen Geschichtsquelle werden wohl auch die Angaben (4, 7 p. 312) über die Kastelle des Skiluros und dessen Söhne und die Gründung des Diophantos stammen; jedenfalls können sie in einer Darstellung der Kriegszüge des pontischen Königs und seiner Feldherrn mit Fug und Recht erwähnt gewesen sein. Ob die Geschichte von der Kriegslist, die an die Nennung von Eupatorion angeknüpft erscheint, ebenfalls dieser historischen Quelle oder einer Sammlung von Strategemata entnommen ist, wird sich kaum mit Sicherheit ausmachen lassen; da es sich um die Kriegslist eines Truppenkörpers des Mithradates handelt, kann sie natürlich auch schon in dem Werke des Hypsikrates erzählt gewesen sein.

Endlich sind die Notizen über das Klima (3, 18 p. 307), über den Kornreichtum und den Kornexport (4, 6 p. 311), über die Fauna und die Jagdverhältnisse (4, 8 p. 312) einem der verbreiteten *Σκυθικά*-Bücher entlehnt, deren Grundstock sich bis auf Herodot zurück verfolgen läßt, und die natürlich immer von Zeit zu Zeit in entsprechenden Neubearbeitungen und Neuauflagen erschienen sind.

Diese Quellenanalyse zeigt, daß Strabon für seine Beschreibung der taurischen Chersonesos keine tiefer greifenden Studien gemacht hat; er hat ihr einen Periplus — wie man annehmen darf wohl einen der neust erschienenen — zugrunde gelegt und diesen durch Angaben, die er einem zeitgenössischen Geschichtswerk über die bosporanischen Verhältnisse, dem des Hypsikrates, und einem *Σκυθικά*-Buch letzter Auflage entnommen hat, vervollständigt und ergänzt.

Aber diese Beschreibung selbst bietet nun noch im einzelnen mehrfache Anstöße und Schwierigkeiten — ein kurzes Eingehen auf diese ist daher unerläßlich.

Der erste Anstoß, den wir nehmen müssen, ist freilich nicht sowohl von Strabon oder dem Verfasser des Periplus, als vielmehr durch eine Lücke in unserer Textüberlieferung veranlaßt. Strabon

hat im Schlußparagraphen von Kap. 3 (19 p. 308) vom Dromos des Achill und der karkinitischen Bucht gehandelt; er geht dann in Kap. 4 zur Beschreibung der taurischen Chersonesos über und widmet den ersten Paragraphen der Landenge von Perekop, über deren Breite er zwei sehr divergirende Angaben[1]) notirt, und dem „faulen Meer“, der Sapra, die sehr sachgemäß geschildert wird; dann fährt er in § 2 fort: *ἐκπλέοντι δ' ἐν ἀριστερᾷ πολίχνη καὶ ἄλλος λιμὴν Χερρονησιτῶν.*

Zunächst eine Kleinigkeit: das erste Wort in diesem Satz bezieht sich natürlich dem Sinne nach auf den Schlußparagraphen des vorhergehenden Kapitels. So hat es schon Casaubonus richtig aufgefaßt, und Großkurd[2]) in seiner deutschen und K. Müller[3]) in seiner lateinischen Übersetzung haben dies zum Ausdruck gebracht. Es ist aber nicht notwendig, mit Latyschev[4]) im Strabontext einen Wortausfall anzunehmen und hinter *ἐκπλέοντι* ⟨*ἐκ τοῦ Κερκινίτου κόλπου*⟩ einzusetzen; der vorhergehende Paragraph über die *σαπρὰ λίμνη* bildet gleichsam einen Exkurs, eine Anmerkung, und mit *ἐκπλέοντι δέ* wird der Faden des Berichtes wieder aufgenommen. Da für den denkenden Leser ein Mißverständnis sachlich ausgeschlossen ist — denn die Sapra kann man mit dem Schiff nicht befahren —, so ist der Zusatz *ἐκ τοῦ Κερκινίτου κόλπου*[5]) nicht direkt erforderlich. Und es erschiene um so mißlicher und unwahrscheinlicher, hier eine Lücke im Text constatiren zu wollen, als wir im gleich Folgenden ohne die Annahme einer solchen schlechterdings nicht auskommen können. Sehr viel größere Schwierigkeiten bieten nämlich die sich gleich anschließenden Worte: *πολίχνη καὶ*

---

1) 40 und 360 Stadien; diese letztere, für die Landenge von Perekop viel zu große Angabe stammt nicht aus dem Periplus; Strabon hat sie, wie aus VII, 4, 6 p. 311 ersichtlich, dem Hypsikrates entnommen und sie hier der des Periplus ohne weitere Bemerkung seinerseits gegenübergestellt.

2) Großkurd, Strabons Erdbeschreibung in 17 Büchern verdeutscht; 1. Teil 1831 S. 543.

3) C. Müller et F. Dübner, Strabonis Geographia (Didot) 1853 S. 256.

4) Journal des Ministeriums der Volksaufklärung 1892 IV S. 1—9 = *Ποντικά*, 1909, S. 129 ff. (russ.).

5) Meineke, Vindiciarum Straboniarum liber S. 85 schlägt dafür *ἐκπλέοντι* ⟨*τὸν Καρκινίτην*⟩ vor, hat es aber nicht in den Text gesetzt; Forbiger, Strabons Erdbeschreibung I S. 93 A. 3 stimmt Meineke zu.

ἄλλος λιμὴν Χερρονησιτῶν. Weder ist vorher von einem Hafen der Chersonesiten die Rede gewesen, noch sind diese selbst bisher erwähnt worden — da muß die durch nichts vorbereitete Nennung eines „anderen Hafens“ der Chersonesiten im höchsten Grade befremdend erscheinen. Dazu kommt, daß, wie die folgenden Worte (*κατὰ τὸν παράπλουν ἐφεξῆς*) lehren, dieser „andere Hafen“ sich in unmittelbarer Nähe des Felsvorsprunges, auf dem Chersonesos lag, befunden haben, mithin identisch mit der heutigen Sewastopoler Bucht [1]) gewesen sein muß: sollte der Periplus, der ja sonst ganz ausführlich ist, auf der ganzen Strecke zwischen der Bucht von Karkinitis und der Sewastopoler Reede wirklich nichts als eine namenlose *πολίχνη* zu erwähnen gehabt haben? Wir wissen aus unserer geographischen Überlieferung, von der Arrian [2]) an erster Stelle hier in Betracht kommt, daß an diesem Küstenstrich Kalos Limen und Karkinitis gelegen waren [3]). Über die genauere Fixirung von Kalos Limen sind die Neueren sich noch nicht ganz einig geworden; die einen suchen es an der Akmetscheter Bucht, am Südufer des Karkinitischen Busens, nicht weit vom Austritt desselben ins Meer, die andern an der Sara-Bulater Landzunge, an derselben Südseite des Busens, nordöstlich von der Akmetscheter Bucht zu lokalisiren [4]); es würde zu weit führen, wollte ich auf diese Frage

---

1) Das hat schon Becker, Die herakleotische Halbinsel, 1856, S. 6—9 richtig ausgeführt; ihm stimmt Latyschev, Journal des Ministeriums der Volksaufklärung 1892 IV S. 1—9 = *Ποντικά*, 1909. S. 129ff. bei.

2) Arrian. Peripl. § 30 in K. Müllers Geogr. gr. min. I, S. 396 = § 19 der Ausgabe von Hercher-Eberhard: *ἀπὸ δὲ Λαμπάδος ἐς Συμβόλου λιμένα, Ταυρικὸν καὶ τοῦτον, στάδιοι εἴκοσι καὶ πεντακόσιοι, καὶ ἔνθεν εἰς Χερρόνησον τῆς Ταυρικῆς ὀγδοήκοντα καὶ ἑκατόν, ἀπὸ δὲ Χερρονήσου εἰς Κερκενῖτιν στάδιοι ἑξακόσιοι καὶ ἀπὸ Κερκινίτιδος ἐς Καλὸν λιμένα, Σκυθικὸν καὶ τοῦτον, ἄλλοι ἑπτακόσιοι.*

3) Karkinitis ist schon von Hekataios erwähnt worden; vgl. Steph. v. Byzanz s. v., auch Herodot IV 55 und 99 nennt die Stadt aus Anlaß von Grenzbestimmungen; besucht hat er sie offenbar nicht. Im Periplus des Skylax und bei Skymnos von Chios findet sie sich nicht.

4) Für die erstere Lokalisirung sind eingetreten: Köhler, Mém. sur les îles et la course cons. à Achille dans le Pont Euxin in den Mém. de l' Acad. de St. Petersb. X S. 616; Brun, Tschernomorje II (1880) (russ.). S. 7; Jurgewicz, Zapiski der Odessaer Gesellschaft XII S. 35 (russ.) — für die letztere: K. Neumann, Die Hellenen im Skythenlande, S. 377; Buratschkov, Zapiski der Odessaer Gesellschaft IX S. 122ff. (russ.). Ich halte die erstere Annahme, die aufs beste zu Arrian stimmt und sich auch wegen der geschichtlichen Beziehungen

hier näher eingehen; es genügt für meine Zwecke zu betonen, daß, wie dem auch sei, Kalos Limen jedenfalls auf der Route lag, die der Verfasser des von Strabon benutzten Periplus eingeschlagen hat.

Karkinitis aber hat einst, wie nach langem Meinungsaustausch hierüber auf Grund von archäologischen Funden heute als feststehend betrachtet werden kann, seinen Platz nicht weit vom heutigen Eupatoria, am Donguslawer See gehabt[1]), mußte also gleichfalls bei einer Küstenfahrt berührt werden oder sichtbar sein. Sollte der Verfasser diese Niederlassung, die immerhin selbständig Münzen geprägt[2]) und einen Namen gehabt hat, nur ohne diese Namensnennung als *πολίχνη* bezeichnet haben? Das ist um so unwahrscheinlicher, als wir aus unserem Inschriftenmaterial wissen, welche Rolle Kalos Limen und Karkinitis in der Geschichte von Chersonesos gespielt haben. Im Bürgereid der Chersonesiten[3]) (III. Jahrh. v. Chr.) wird die Bewahrung und Verteidigung dieser Orte an erster Stelle nächst der Stadt zur Pflicht gemacht; ihr Verlust an die Skythen war für die Chersonesiten der direkte Anlaß, die Hilfe des Mithradates Eupator in Anspruch zu nehmen; sein Feldherr Diophantos hat, wie das bekannte Ehrendekret lehrt, während seines zweiten Feldzuges Karkinitis und die Kastelle der Chersonesiten für sie zurückerobert und die Belagerung von Kalos Limen begonnen[4]); auch Kalos Limen ist, wie wir aus einer fragmentirten Inschrift erfahren[5]), wieder in den Besitz der Chersonesiten gelangt; nicht von Diophantos selbst erobert, wie früher vor Auffindung dieses Steines vielfach angenommen worden ist, sondern

---

von Chersonesos zu Kalos Limen empfiehlt, für die richtige; Neumann und Buratschkov pressen zu sehr das Zeugnis des Ptolemaios III, 5 (C. Müller, Ptol. Geogr. vol. I S. 415 [1883]). Mit Recht haben alle Neueren Melas Angabe (Chorogr. II 3), nach der Kalos Limen zwischen Parthenion und *Κριοῦ μέτωπον* zu setzen wäre, unbeachtet gelassen.

1) Brun, Tschernomorje II S. 7; Buratschkov, Zapiski der Odessaer Gesellschaft IX S. 122ff. XII S. 233ff.; Neumann, Die Hellenen im Skythenland S. 378; Kretschetov, Zapiski der Odessaer Gesellschaft XV S. 422ff.; Romantschenko, Ausgrabungen bei Eupatoria, Bulletin de la Comm. Impér. Archéol. XXV 1907 S. 172—187.

2) Vgl. Minns, Skythians und Greeks S. 490; die Literatur über die Münzen, die in der Nähe von Eupatoria gefunden sind, ebendaselbst S. 492.

3) Latyschev, Inscr. orae sept. Ponti Euxini IV 79.

4) Latyschev a. a. O. I 185 Z. 18—21.

5) Latyschev a. a. O. IV 67.

von Heerführern, deren Namen in der Inschrift nicht erhalten sind, die eben für diese Heldentat in der genannten Inschrift, die ihrem Schriftcharakter nach der gleichen Zeit wie der Diophantosstein angehört, ein Ehrendekret erhalten haben. Ich denke, es ist klar, daß bei dieser Bedeutung von Karkinitis und Kalos Limen für die taurische Chersonesos ein Periplus dieser Halbinsel die beiden Orte gar nicht übergehen konnte. Casaubonus, der dieses epigraphische Material natürlich noch nicht kannte, hat dies intuitiv gefühlt: er hat mit Recht an den Worten *πολίχνη καὶ ἄλλος λιμὴν Χερρονησιτῶν* Anstoß genommen und den überlieferten Text in *πολίχνη καὶ Καλὸς λιμὴν Χερρονησιτῶν* corrigirt[1]). Die sachliche Begründung dieser Correctur ist freilich schief genug: obwohl Ptolemaios Kalos Limen an einen anderen Platz setze, sei es nach Mela doch klar, daß es hierher gehöre; es sei zwischen zwei Promontorien gelegen gewesen, dem *Κριοῦ μέτωπον* und dem Parthenion. Demgegenüber muß natürlich bemerkt werden, daß, wenn man den Ansatz von Mela billigt, man die Correctur nicht vornehmen darf: denn das Kap Parthenion und das *Κριοῦ μέτωπον* folgen an der Küste erst nach der Stadt Chersonesos; Kalos Limen hätte im Periplus also nicht vor Chersonesos genannt sein können. Die Correctur von Casaubonus hat trotzdem mehrfach Zustimmung gefunden, so in der Strabonausgabe des Theodor ab Almeloveen[2]), in den Übersetzungen von Penzel[3]), von Großkurd[4]), von Forbiger[5]); Siebenkees[6]) in seiner Strabonausgabe attestirt die Vermutung des Casaubonus mit einem *non male*, hält sie aber für unnötig.

1) Strabonis Rer. geog. libri XVII rec. Isaacus Casaubonus, Lutetiae Parisinorum 1620, S. 308 und dazu die adnotatio zu CCCVIII.

2) Amsterdam 1707, S. 474 A. 2.

3) Des Strabon usw. allgemeine Erdbeschreibung, Lemgo 1735, S. 927: „Der Guthafen."

4) Strabons Erdbeschreibung 1831, I S. 543.

5) Strabons Erdbeschreibung 1856, S. 93 A. 4; nach Forbiger ist jedenfalls die Hauptbucht von Sewastopol gemeint, und auf sie passe die Bezeichnung *καλὸς λιμήν*. Daß bei Strabon unter *ἄλλος λιμήν* die Bucht von Sewastopol zu verstehen ist, folgt allerdings aus dem sich unmittelbar anschließenden *ἐφεξῆς* zur Bezeichnung der Lage von Chersonesos; dann aber kann dieser in nächster Nähe von Chersonesos liegende „andere Hafen" natürlich nicht identisch mit *Καλὸς λιμήν* sein, das nach Arrian (s. o. S. 9 A. 2) 1300 Stadien von Chersonesos entfernt war.

6) Lpz. 1798: *Καλὸς λιμήν coniecit Casaubonus non male; ac potest et sic omnino indicasse.*

Kramer[1]) dagegen hat sie direkt abgelehnt und behauptet, die Überlieferung sei vollkommen in Ordnung; Meineke[2]) hat sich offenbar durch Kramers Auseinandersetzung über Ptolemaios und Melas Angaben davon überzeugen lassen, daß von Kalos Limen hier nicht die Rede sein könne; an dem *ἄλλος*, das durch den bekannten pleonastischen Gebrauch des Wortes hier nicht zu rechtfertigen sei, hat er aber doch Anstoß genommen und es durch die Schlimmbesserung *ἅμα* ersetzt. In der gleichzeitig erschienenen Strabonausgabe von C. Müller und Dübner[3]) ist Casaubonus' Verbesserungsvorschlag gebilligt; C. Müller hat ihn freilich nicht in den Text, sondern nur in die lateinische Übersetzung aufgenommen, aber im Index variae lectionis lebhaft verteidigt. Später[4]) aber sind ihm Zweifel gekommen, ob man Kalos Limen seiner Entfernung wegen zum Herrschaftsgebiet der Chersonesiten rechnen dürfe, und er hat daher vorgeschlagen, mit Beibehaltung des Grundgedankens von Casaubonus eine Lücke zu constatiren und den Text in folgender Weise herzustellen: *πολίχνη καὶ ⟨Καλὸς λιμήν, εἶτα δὲ⟩ ἄλλος λιμὴν Χερρονησιτῶν.*

Wie der Bürgereid der Chersonesiten und das andere oben angeführte epigraphische Material lehrt, sind die Zweifel von C. Müller an der Zugehörigkeit von Kalos Limen zum Herrschaftsbereich der Stadt Chersonesos unberechtigt; zudem beseitigt die von ihm in Vorschlag gebrachte Textfassung nicht die oben hervorgehobenen Anstöße: das *πολίχνη* bleibt namenlos und es ist von einem „anderen Hafen" der Chersonesiten die Rede, bevor diese selbst erwähnt sind; aber richtig ist der Gedanke Müllers, daß hier durch Wortausfall eine Lücke vorliegt. Diesen Gedanken hat Latyschev[5]) aufgenommen; er vertritt die Annahme, daß zwischen den Worten

1) Strabonis Geographica rec. G. Kramer. 1847, vol. II S. 35 adnotatio zu Z. 13: *καὶ καλὸς λιμήν con. ex coni. Casaub. coll. Ptol.* III, 5 *et Mela* II, 1, 25, *qui portum quidem habent ita nominatum, sed locis et inter se, et ab hoc, de quo agit Strabo, valde diversis: neque cur vox ἄλλος quae ansam praebuit illi coniecturae respuatur ulla est causa.*

2) Strabonis Geographica rec. A. Meineke, 1853 vol. II praef. p. III ad p. 423, 16 und Meineke, Vindiciarum Strabonianarum liber S. 85.

3) Strabonis Geogr. curantibus C. Muellero et F. Duebnero (Paris, Didot, 1853) S. 256. 983.

4) Cl. Ptolemaei Geogr. rec. C. Müllerus (Paris, Didot, 1883) vol. I S. 415: *videlicet ὁ καλὸς λιμήν longius a Chersoneso dissitus est, quam ut ad ditionem urbis eum pertinuisse probabile sit.*

5) Latyschev, *Ποντικά,* 1909, S. 133.

πολίχνη und *ἄλλος λιμήν* eine bedeutende Lücke anzunehmen sei: eine mehr oder minder genaue Beschreibung des Küstenstriches von der karkinitischen Bucht bis zur Sewastopoler Reede sei ausgefallen. Er verzichtet daher auf eine Wiederherstellung des ursprünglichen Textes. Eine solche hat neuerdings Minns[1]) mit Benutzung der Angaben in dem Bürgereid der Chersonesiten versucht. Er liest:

Εκπλεοντιδεναριστε-
ραιεστικαλοςλιμην
κ'τειχηχερρονησιτων
ειταδεκαρκινιτις
πολιχνηκ'αλλοςλιμην
χερρονησιτων.

Er beruft sich für die Zeilenlänge auf das in den Papyri übliche Maß (Kenyon, Palaeography of Greek Papyri p. 21. 26. Pl. XI; Schubert, Pap. Gr. Berol. 31) und glaubt, daß der Ausfall der drei Zeilen durch die Homoeoteleuta *καλὸς λιμήν* — *ἄλλος λιμήν* verschuldet sei. Die Berufung auf die Zeilenlänge der Papyri ist natürlich nach keiner Seite hin beweisend, und die Einschiebung der aus dem Bürgereid bekannten *τείχη* der Chersonesiten in den Strabontext erscheint wenig berechtigt. Denn diese namenlosen Befestigungen, die dem unmittelbaren Grenzschutz gegen die Skytho-Tauren zu dienen hatten, müssen doch offenbar im Inneren der taurischen Halbinsel, der sogenannten Kleinen Chersonesos, und nicht an der Küste gesucht werden. Ist dies richtig, so dürften diese Forts in einem Periplus, der die Niederlassungen und Orte im Innern, wie wir bei der Quellenanalyse sahen, nicht berücksichtigt hat, kaum Erwähnung gefunden haben. Ich sehe überhaupt nicht, — es sei dies auch gegen Latyschev bemerkt — was außer Kalos Limen und Karkinitis an diesem Küstenstrich noch genannt sein könnte; die Erwähnung dieser beiden Orte müssen wir allerdings unbedingt voraussetzen. Wegen der Worte *ἄλλος λιμὴν Χερρονησιτῶν* scheint es mir wahrscheinlich, daß auch diese schon vorher namhaft gemacht waren; zieht man in Betracht, daß Kalos Limen eine Festung der Chersonesiten gewesen ist, um die in der Zeitperiode, in die wir die Abfassung des Periplus setzen müssen, heftige Kämpfe stattgefunden haben, und daß der Ort haupt-

1) Minns, Scythians and Greeks, 1913, S. 496 A. 1.

sächlich als Fort eine Bedeutung gehabt hat, so darf wohl folgende Wiederherstellung des ursprünglichen Textes den Anspruch erheben, dem Sinne nach allen Forderungen gerecht zu werden:

Ἐκπλέοντι δ' ἐν ἀριστερᾷ (Καλὸς λιμήν· ἔστι δὲ τεῖχος Χερρονησιτῶν· εἶτα δὲ Καρκινῖτις) πολίχνη καὶ ἄλλος λιμὴν Χερρονησιτῶν.

In demselben § 2 des 4. Kapitels p. 308 sollte es bei den Worten: *ἐν ᾗ τὸ τῆς Παρθένου ἱερόν, δαίμονός τινος, ἧς ἐπώνυμος καὶ ἡ ἄκρα ἡ πρὸ τῆς πόλεώς ἐστιν ἐν σταδίοις ἑκατόν, καλουμένη Παρθένιον, ἔχον νεὼν τῆς δαίμονος καὶ ξόανον* eigentlich nicht zweifelhaft sein, daß wir das Participium *ἔχον* auf *ἱερόν* und nicht auf *Παρθένιον* zu beziehen haben. Die Mehrzahl der Forscher freilich, die sich mit der Topographie der taurischen Chersonesos beschäftigt haben, ist anderer Ansicht und hat *ἔχον* mit dem nächststehenden *Παρθένιον* in Verbindung gesetzt. Daß Strabon den Tempel und das Kultbild der Parthenos auf der Landspitze Parthenion lokalisire, ist zum Beispiel für Berthier[1]) mit einer der zwingenden Beweise dafür, daß wir in den Bau- und Mauerresten an der Kosackenbucht die alte Stadt Chersonesos zu erblicken hätten, und er gibt der Überzeugung Ausdruck, daß bei einer systematischen Ausgrabung dieser Tempel bloßgelegt werden würde. Der gleichen Ansicht ist auch der Veranstalter der letzten Grabungen auf dieser Landspitze, Herr Petschenkin; er schließt seinen Bericht über die Resultate seiner Untersuchungen im Jahre 1910[2]) mit dem Hinweis, daß er im folgenden Sommer ein Gebäude in der Nähe des Leuchtturmes freilegen wolle, in dem er „einen Tempel sehr guter Bauart" vermute. Ob diese Vermutung sich inzwischen bestätigt hat, darüber habe ich nichts in Erfahrung bringen können und wage es daher füglich zu bezweifeln; ich glaube auch in der Annahme nicht fehlzugehen, daß sie nicht auf Grund irgend welcher realer Indicien ausgesprochen ist — einem mit Erde bedeckten Trümmerhaufen ist es meist auch schwer ohne weiteres anzusehen, ob er einen Tempel oder ein Bauwerk anderer Bestimmung unter sich birgt —, sondern lediglich auf der falschen Interpretation des Strabontextes beruht. Es hat also wenig gefruchtet, daß Laty-

1) Berthier de la Garde, Über Chersonesos. Bulletin de la Comm. Impér. Archéol. XXI S. 207 (russ.).

2) N. Petschenkin, Archäol. Untersuchungen im alten Chersonesos Bulletin de la Comm. Impér. Archéol. XLII S. 126.

schev[1]) bereits im Jahre 1892 energisch betont hat, man dürfe Strabon nicht als Zeugen für das Vorhandensein eines Tempels und Kultbildes der Parthenos auf der heutigen Landspitze von Fanary heranziehen; mit Beibringung einer Menge von Belegstellen aus Strabon hat er den strikten Nachweis geführt, daß das Participium *ἔχον* zu *ἱερόν* gehört[2]); hätte Strabon berichten wollen, der Tempel und das Kultbild befänden sich auf der Landspitze Parthenion, so hätte er *ἔχουσα*, auf *ἄκρα* bezogen, und nicht *ἔχον* geschrieben; denn in allen analogen Fällen bringe Strabon Appositionen und Relativpronomen in Übereinstimmung zum Subjekt und nicht zum prädikativen Nomen. Da dieses sprachliche Argument, vielleicht weil sich dagegen immerhin eine Ausnahme[3]) geltend machen lassen kann, nicht durchschlagend gewirkt hat, sei es gestattet darauf hinzuweisen, daß auch sachliche Gründe diese sprachlich geforderte Interpretation der Strabonworte als allein möglich empfehlen.

Wie man auch über das Verhältnis der sogenannten alten Stadt Chersonesos zum neuen Chersonesos an der Quarantänebucht denken mag — wir werden gleich auf diese Frage näher einzugehen haben —, das steht doch absolut fest und ist von niemand bezweifelt worden, daß die Stadt Chersonesos zu der Zeit, als der von Strabon benutzte Periplus abgefaßt worden ist, an der Quarantänebucht lag, daß die ganze Bürgerschaft dort wohnte und daß die Niederlassung an der Kosackenbucht und dem Kap Parthenion verlassen war und, wie Strabon sagt, „in Trümmern lag". Und da sollte nun die Hauptgöttin, die Stadtgöttin *κατ' ἐξοχήν*, deren Kult, wie Steine und Münzen lehren, das ganze Stadtleben be-

1) Bemerkungen zur alten Geographie des Nord- und Ostgestades des Schwarzen Meeres. Journal des Ministeriums der Volksaufklärung 1892 IV S. 1—9 = *Ποντικά*, 1909, S. 129—137 (russ.).

2) In dieser Auffassung hat Latyschev übrigens zwei ihm offenbar unbekannt gebliebene Vorgänger, Großkurd (Strabons Erdbeschreibung I S. 544) und Forbiger (Strabons Erdbeschreibung I S. 93), die beide in ihren Übersetzungen das Participium *ἔχον* mit *ἱερόν* in Verbindung bringen. Aus den lateinischen Übersetzungen der Herausgeber des Strabontextes, die *ἔχον* mit *habens* wiedergeben, läßt sich über die Frage nichts entnehmen.

3) Es ist dies Strab. XI 12, 4 p. 522, wo *διορίζων* auf das nächststehende *Ταῦρος*, nicht auf das entfernte Subjekt *ὄρη* bezogen ist: die Satzlänge erklärt und entschuldigt hier die Abweichung von der allgemeinen Regel, dies leichte Anakoluth.

herrschte, in der Stadt nur ein *ἱερόν*[1]) gehabt, einen heiligen Bezirk, und der Tempel und das Kultbild sollen sich ca. 14 Kilometer weiter auf einer verödeten Landspitze befunden haben? Wenn wir aber annehmen wollen, Strabon hätte hier das Wort *ἱερόν* nicht in dem üblichen Sinne[2]) „der heilige Bezirk" gebraucht, sondern unter diesem Wort den darin liegenden Tempel mit inbegriffen[3]), so müßten wir weiter folgern, daß die Stadt Chersonesos zwei Tempel der Parthenos gehabt hätte, einen in der Stadt und den andern auf dem Vorgebirge Parthenion. Wir müßten dann aber erwarten, daß der Verfasser des von Strabon benutzten Periplus, der als einzige Sehenswürdigkeit von Chersonesos das *ἱερόν* der Göttin nennt, diese auffallende Tatsache durch den Zusatz des Wortes *ἄλλος* vor *νεώς* und *ξόανον* als solche hervorgehoben hätte, wenn er diesen Tempel und das Kultbild auf dem Vorgebirge lokalisirt wissen wollte. Ich brauche wohl kaum zu betonen, daß in den Inschriften von Chersonesos sich natürlich nirgends eine Spur vom Vorhandensein zweier Tempel oder von zwei heiligen Bezirken der Göttin findet; es ist immer, wie z. B. in der Diophantosinschrift[4]), vom Heiligtum der Göttin ohne irgendwelche Specialisirung die Rede.

Bestätigend kommt zu dem allen hinzu, daß sowohl Mela (II 3) wie Plinius (IV 86) das Kap Parthenion nennen, ohne das Vor-

---

1) Ich bemerke, daß dieses Heiligtum nicht etwa das von Herodot IV 103 (*ἐπὶ γὰρ κρημνοῦ ἵδρυται τὸ ἱρόν*) erwähnte der Tauren gewesen sein kann: bei der bis in die Kaiserzeit fortdauernden, in steten Kämpfen ihren Ausdruck findenden Feindschaft zwischen den Chersonesiten und ihren taurischen Nachbarn ist ein Verhältnis wie etwa beim ephesischen Heiligtum undenkbar. Das *ἱερόν* und der Tempel in Chersonesos sind griechische Gründung; die Kolonisten erhoben die grausame, seit Hesiod bekannte taurische Parthenos, der so viele Griechen zum Opfer gebracht worden waren, zu ihrer Stadtgöttin, um sie gnädig zu stimmen und auf ihre Seite zu ziehen.

2) Z. B. Thukyd. IV 90 *τάφρον περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὸν νεὼν ἔσκαπτον*; vgl. auch Theopomp bei Athen. XIII 595 c.

3) Namentlich in bezug auf das delphische Heiligtum finden sich Beispiele eines solchen Gebrauches des Wortes *ἱερόν*; vgl. Demosth. XIX 327.

4) Latyschev, Inscr. 185 (= Dittenberger, Sylloge I² 326) Z. 23 ff. *ἁ διὰ παντὸς Χερσονασιτᾶν προστατοῦσα [Παρ]θένος καὶ τότε συμπαροῦσα Διοφάντωι προεσάμανε μὲν τὰν μέλλουσαν γίνεσθαι πρᾶξιν [διὰ τ]ῶν ἐν τῶι ἱερῶι γενομένων σαμείων* usw. Diese *σαμεῖα* gehen doch vom Kultbilde aus — kann dieses 14 Kilometer vom *ἱερόν* entfernt in einem einsamen Tempel auf der Fanary-Landspitze gestanden haben?

handensein eines Tempels auf ihm zu erwähnen. Nach dem hier Dargelegten kann es aber nicht in Betracht kommen, daß Stephanus v. Byzanz (v. *Παρθένου ἱερόν*) in einem beiläufig bemerkt heillos verwirrten Artikel die Worte des Strabon schon in dem von den neueren Erforschern der taurischen Halbinsel angenommenen Sinne aufgefaßt hat; wir müssen vielmehr im Gegensatz dazu constatiren, daß in dem in Rede stehenden Satz die Worte von *ἧς* bis *Παρθένιον* eine Parenthese bilden und daß das folgende *ἔχον νεὼν τῆς δαίμονος καὶ ξόανον* sich eng an das vorhergehende *ἐν ᾗ τὸ τῆς Παρθένου ἱερόν* anschließt.

Die hier behandelte Frage leitet uns naturgemäß zu der größten Schwierigkeit über, die Strabons Beschreibung der taurischen Chersonesos bietet: zum Problem der Existenz und Stellung der sogenannten alten Stadt Chersonesos.

Strabon ist bekanntlich der einzige unter den antiken Schriftstellern, der von dem Vorhandensein einer alten Stadt berichtet oder, genauer ausgedrückt, der ein Ruinenfeld hinter der Landspitze Parthenion mit dem Namen *παλαιὰ Χερρόνησος* bezeichnet. Denn man darf nicht mit Minns[1]) in dem *Chersonesus Nea* des Plinius[2]) einen Hinweis darauf erblicken, daß auch ihm eine Tradition vorgelegen habe, die diese *παλαιὰ Χερρόνησος* kannte; aus dem Bericht des Plinius geht deutlich hervor, daß er unter *Chersonesus Nea* gar nicht die Stadt, von der erst später die Rede ist und die er *Heraclea Chersonesus* nennt, versteht, sondern daß er mit diesem Namen den Teil der taurischen Halbinsel bezeichnet, der durch die Symbolon-Bucht und die Reede von Sewastopol eingeengt ist und sonst die *μικρὰ Χερρόνησος* heißt.

---

1) Scythians and Greeks S. 497.

2) Plin. H. N. IV 85: *sed a Carcinite Taurica incipit . . . iugum ipsum Scythotauri tenent. cluduntur ab occidente Chersoneso Nea, ab ortu Scythis Sataucis.* Dann erst folgt die Aufzählung der Städte: *in ora a Carcine oppida Taphrae in ipsis angustiis peninsulae, mox Heraclea Chersonesus libertate a Romanis donatum. Megarice vocabatur antea.* Aus diesem Zusammenhang ist es vollkommen klar, daß mit Chersonesus Nea nicht die Stadt gemeint sein kann; auch wäre ihre Anführung hier als Grenzbestimmung unpassend genug. Woher Plinius die nachweislich falschen Angaben über den Namen der Stadt hat, ist eine andere Frage; offenbar liegt ein Mißverständnis vor, das durch Flüchtigkeit beim Excerpiren hervorgerufen ist; in der Quelle werden die Mutterstadt Heraklea und deren Mutterstadt Megara genannt gewesen sein.

An sich ist bei der Dürftigkeit unseres Nachrichtenmateriales der Umstand, daß nur Strabon von der einstigen Existenz der alten Stadt Chersonesos zu berichten weiß, natürlich noch kein Grund, diese Überlieferung für unbeglaubigt zu betrachten; immerhin ist es nicht bedeutungslos von vornherein festzustellen, daß es sich hierbei nicht um eine allgemein verbreitete Tradition handelt, die auch in unseren übrigen Quellen Berücksichtigung oder Erwähnung gefunden hat.

Alle neueren Darstellungen der Geschichte oder Geographie der taurischen Chersonesos sind von dieser Angabe des Strabon ausgegangen; der von mir gelegentlich[1]) zum Ausdruck gebrachte Zweifel an ihrer Richtigkeit ist als arge Ketzerei gegen die Autorität des großen Geographen des Altertums perhorrescirt worden[2]). Zunächst ein Wort über die Autorität des Strabon im gegebenen Falle. Gewiß deckt Strabon mit seinem Namen die Angabe, die er in sein Werk aufgenommen hat; aber wir sollen doch nicht vergessen, daß er selbst die herakleotische Halbinsel nicht bereist hat; der Verfasser des von ihm benutzten Periplus ist gleichfalls nicht, etwa von Chersonesos aus, auf dem in Rede stehenden Ruinenfelde gewesen und hat auch nicht in Chersonesos Erkundigungen über dessen Bedeutung eingezogen und Aufschluß darüber bekommen; hätte er dort in Erfahrung gebracht, daß die Stadt auf dem Vorgebirge an der Quarantänebucht einer Umsiedlung ihre Existenz verdanke, so hätte er unmöglich sagen können *ἐφ' ᾗ* (d. h. der erwähnten *ἄκρα*) *ἵδρυται πόλις Ἡρακλεωτῶν ἄποικος τῶν ἐν τῷ Πόντῳ*; denn dies entspräche der Sachlage nicht; die Colonie der Herakleoten müßte ja an anderer Stelle begründet worden sein. Er würde auch, wenn er von der Existenz der alten Stadt bereits etwas gewußt hätte, sie bei Nennung der „dritten“ Bucht, an deren Fuß dies Trümmerfeld liegt, erwähnt haben. Er hat erst auf der Fahrt, wie wir bereits gesehen haben, als das Kap Parthenion umschifft war, die Mauerzüge und Baureste bemerkt und auf dem Schiffe die Antwort, die er auf seine Frage nach ihrer Bedeutung

---

1) Zapiski der Odessaer Gesellschaft XIX. Sitzungsbericht Nr. 296, S. 92ff.; Hettlers Zeitschrift für alte Geschichte, I 2 S. 63—71; Zapiski der Odessaer Gesellschaft XXVIII, Beilage. Sitzungsbericht Nr. 383, S. 89—131 (russ.).

2) Berthier de la Garde, Über Chersonesos. Bulletin de la Comm. Impér. Archéol. XXI S. 177ff.

erhielt, es sei dies ἡ παλαιὰ Χερρόνησος, in sein Reisebuch notirt. Es handelt sich also um die Autorität eines Mitreisenden des Verfassers des Periplus, im besten Falle um die des Naukleros selbst. Strabon hat, ebenso wie der Periplusschreiber, diese Angabe auf Treu und Glauben übernommen; an sich enthält sie ja weder etwas Unmögliches noch etwas Unwahrscheinliches; Strabon hat in seinem geographischen Werke mehrfach Gelegenheit gehabt, über Umsiedelungen griechischer Städte von einem Platze auf einen anderen zu berichten. Es hätte ihm allerdings auffallen können, daß nach der Art und Weise, wie die Stadt Chersonesos genannt war (ἐφ' ἧ ἵδρυται πόλις Ἡρακλεωτῶν ἄποικος), die Erwähnung einer alten Stadt Chersonesos zum mindesten überraschend ist, und es hätte ihn befremden dürfen, daß sein Gewährsmann über Zeitpunkt und Gründe dieser Umsiedelung nichts zu berichten wußte: wenigstens hat Strabon sonst [1]) auf diese Umstände stets Gewicht gelegt und sich über diese Fragen des näheren verbreitet. Wenn er dieses Mal davon absehen zu müssen glaubte, so ist das seine Sache; dieses sein Vertrauen zu seiner Quelle enthebt uns aber nicht der Pflicht, diese Quellenangabe auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen, wenn sich aus Tatsachen und Umständen, von denen Strabon bei seiner mangelnden Autopsie und dem Verzicht auf eigene Forschung nichts gewußt hat, eine Sachlage ergibt, die mit dieser Angabe nicht in Einklang zu bringen ist.

Ein Datum für die Gründung der Stadt Chersonesos ist uns nicht überliefert. Die Nachricht des sogen. Skymnos (v. 824 ff.), daß sie infolge eines Orakelspruches von den Herakleoten zusammen mit den Deliern unternommen worden sei, ist ganz problematisch; denn von einem ionischen Einschlag in dieser nach Sprache und Verfassung rein dorischen Colonie ist nichts zu spüren. Aber selbst wenn jemand trotzdem an dieser Nachricht festhalten wollte, ist es bare Willkür,

1) Ich hebe aus den nächstfolgenden Büchern einige Beispiele heraus: VIII 6, 25 p. 382, Umsiedlung von Sikyon (Zeitangabe: Demetrios); IX 2, 17 p. 406, Plataiai und Helos (Veranlassung); X 2, 4 p. 451, Pleuron (Zeitangabe: Demetrios Aetolikos); X 2, 6 p. 451, Pylene-Proschion (Veranlassung); X 2, 8 p. 452, Neritos (Periode des Kypselos) usw. Auch in den übrigen Fällen, in denen von einer Verlegung der Stadt die Rede ist — ich habe mir beim Durchblättern des Textes noch III 1, 18; III 4, 8; VI 1, 7; VI 1, 14; XIII 1, 25; XIII 1, 28; XIII 1, 63; XIV 1, 4; XIV 2, 19 notirt — hat Strabon immer über das Wann und Warum Aufschluß zu geben gesucht.

mit Thirion[1]) diese Gründung ums Jahr 500 v. Chr. anzusetzen nur aus dem Grunde, weil damals die Delier sich von der persischen Oberhoheit befreit hätten. Diese Befreiung könnte doch im besten Fall nur als Terminus post quem betrachtet werden; so gut wie um 500 v. Chr. hätten die Delier auch ein Jahrhundert später sich an dieser Gründung beteiligen können, wenn von einer solchen Beteiligung überhaupt die Rede sein darf[2]). Schneiderwirth[3]) datirt die Gründung von Chersonesos in die erste Hälfte des V. Jahrh. v. Chr.; auch dieser Zeitpunkt erscheint noch zu hoch gegriffen; freilich nicht darum, wie Brandis[4]) meint, weil Herodot, der um die Mitte des V. Jahrh. in Olbia war, von Chersonesos schweigt; er erwähnt auch Theodosia, Nymphaion, Pantikapaion nicht, die sicher um die Zeit bestanden haben; er schreibt eine Geschichte Skythiens und hatte daher keine Veranlassung, griechische Niederlassungen, soweit sie ihm nicht, wie z. B. Karkinitis[5]), als Grenzbestimmungen dienten, besonders zu nennen. Wohl aber ist diese Zeitbestimmung darum zu früh, weil es schlechterdings ausgeschlossen erscheint, daß die Athener, solange ihre Seeherrschaft und ihr Reich bestand, es zugelassen haben sollten, daß ein dorischer Staat in ihrem speciellsten Handels- und Interessengebiet eine selbständige Colonie gründete, die als Concurrenzunternehmen ihnen hätte Abbruch tun können. Dies kann nach der ganzen Lage der Dinge erst geschehen sein, als Athens Seereich zu Ende des Peloponnesischen Krieges zusammenbrach, Nymphaion sich nicht mehr halten konnte und den bosporanischen Herrschern abgetreten wurde. Andererseits lehrt das Eingreifen Herakleas in den Kampf des Satyros I. und des Leukon mit Theodosia, wie ich dies an anderer Stelle

1) Thirion, De civitatibus, quae a Graecis in Chersoneso Taurica conditae fuerunt, 1884, S. 30.

2) Brandis, Realencykl. III 2262 vermutet, daß bei Skymnos Delpher anstatt Delier zu lesen sei; eine Inschrift bezeuge uns eine enge Verbindung zwischen Delphi und Chersonesos (Dittenberger, Sylloge I² 281). Doch will dies Zeugnis nicht viel besagen; auch nach Delos (vgl. Dittenberger, Sylloge II² 588) haben die frommen Chersonesiten Weihungen gemacht.

3) Zur Geschichte von Chersones in Taurien, Berl. 1907; das Buch ist mir hier nicht zugänglich; ich kenne es nur aus der Anführung bei Brandis a. a. O. S. 2262.

4) Brandis a. a. O. S. 2263.

5) Herodot IV 55 und 99.

ausführlich dargelegt habe [1]), daß die Herakleoten reale Interessen auf der taurischen Halbinsel zu vertreten hatten, mit anderen Worten, daß ihre Colonie damals schon gegründet war. Die Gründung fällt mithin in eine Zeitperiode, die durch das letzte Jahrzehnt des V. und die ersten Jahrzehnte des IV. Jahrh. umgrenzt ist. Zu diesem Ansatz um die Wende vom V. zum IV. Jahrh. stimmt aufs beste, daß weder an der Kosacken- noch an der Quarantänebucht noch sonstwo im umliegenden Gebiet eine Scherbe oder Münze oder ein anderer Gegenstand gefunden worden ist, der höher als ins IV. Jahrh. datirt werden könnte.

Nehmen wir nun zunächst mit Strabon und allen Neueren an, diese Gründung wäre an einem anderen Punkt der taurischen Halbinsel erfolgt als an der Quarantänebucht, wo das Chersonesos der späteren Zeit gelegen war; daß dann als dieser Punkt nur die Abdachung der Landspitze von Parthenion zur Kosackenbucht in Betracht käme, ist heutzutage nicht mehr zweifelhaft. Bei dieser Annahme drängen sich nun jedem, der historisch zu denken gewohnt ist, unabweislich die Fragen nach dem Zeitpunkt und den Gründen der Verlegung der Stadt von der Kosackenbucht zur Quarantänebucht auf. Strabon bleibt uns, entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit, die Antwort auf diese Fragen schuldig; da heißt es sich anderweitig umsehen. Bei der Trümmerhaftigkeit unserer Überlieferung ist es natürlich nicht zu erwarten, daß wir über die Motive der Umsiedelung sicheren Aufschluß erhalten; desto eifriger, sollte man meinen, hätten die Neueren bemüht sein müssen, das archäologische Material zu befragen, um über den Zeitpunkt dieser angenommenen, in jedem Falle auffallenden Stadtverlegung ins klare zu kommen. Bezeichnenderweise ist eine ganze Reihe von Forschern über diese Frage stillschweigend hinweggegangen; Pallas [2]), Neumann [3]), Kiepert [4]), Thirion [5]) sprechen von dieser Verlegung, ohne auch nur den Versuch zu machen, ihren Zeitpunkt

---

1) Zapiski der Odessaer Gesellschaft XXVIII, Beilage, Sitzungsprotokoll Nr. 383, S. 102—104.

2) Pallas, Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften, 1801, II S. 68—72.

3) Neumann, Die Hellenen im Skythenland I S. 387. 399. 418.

4) Kiepert, Lehrbuch S. 349: „später wurde sie (d. h. die Stadt) verlegt".

5) Thirion a. a. O. S. 31—32. 68.

annähernd zu bestimmen; andere, wie Clarke[1]), Murawjev[2]), Baron Koehne[3]), nennen ohne jegliche Motivirung das II. Jahrh. v. Chr. als Termin dieser Umsiedelung; wieder andere, wie Dubois[4]) und Becker[5]), die Zeit vor dem III. Jahrh. mit Verweisung auf den Fund der Agasiklesinschrift bei der Quarantänebucht, noch andere, wie Jurgewicz[6]), die Zeit vor Mithradates, oder wie Arkas[7]) die auf ihn folgende Periode; endlich sei als Kuriosum erwähnt, daß Baron Koehne in einer späteren Publikation[8]) genau das Jahr 400 v. Chr. und Georgi[9]) ebenso genau das Jahr 36 v. Chr. als Gründungsdatum der neuen Stadt Chersonesos bezeichnen. Ich kann es mir natürlich ersparen, mich mit diesen Annahmen auseinanderzusetzen. Ernstlich sind dem hier aufgeworfenen Problem eigentlich nur Brandis und Berthier nachgegangen; mit ihren Aufstellungen habe ich mich zunächst kurz zu beschäftigen. Brandis[10]) formulirt die Frage nach der *παλαιὰ Χερρόνησος* und der Verlegung der Stadt etwa folgendermaßen. In der ersten Hälfte des IV. Jahrh. gab es sicher eine herakleotische Ansiedelung an der Westküste der Krim; Skylax kennt sie und nennt sie ein Emporium, und man darf behaupten, daß dieses Emporium auch um 350 v. Chr. noch keine Polis, keine zu Macht und Ansehen gelangte Stadt war. Dieses Emporium lag auf der schmalen, ins Kap Parthenion auslaufenden Halbinsel. Als dann der Raum auf dieser Halbinsel für die wachsende Bevölkerung zu eng wurde, die Chersonesiten allmählich vordrangen und sich die *μικρὰ Χερρόνησος* im Kampf mit den Barbaren erobert und gesichert hatten, haben sie eine neue oder vielmehr die erste wirkliche Stadt an der für

1) Clarke, Travels usw., 1810, I S. 497. 560. 566.

2) Murawjev, Reise durch Tauris, 1823, S. 79—82 (russ.).

3) Bar. Koehne, Untersuchungen usw. 1848, S. 6. 10. 16—19.

4) Dubois de Montperieux, Voyage usw., 1843, VI S. 250—252.

5) Becker, Die herakleotische Halbinsel S. 12—17. 62—63.

6) Jurgewicz, Zapiski der Odessaer Gesellschaft XII (1881) S. 2—5 (russ.).

7) Arkas, Beschreibung der herakleotischen Halbinsel, Zapiski der Odessaer Gesellschaft II (1848) S. 246 ff. (russ.).

8) Bar. Koehne, Musée du feu prince Kotschubei. 1856. I S. 129. 259.

9) Georgi. Alte Geographie; Das Europäische Sarmatien, die taurische Chersonesos 1845. S. 387; das gleiche Werk auch unter dem Titel: Das europ. Rußland und seine ältesten Zustände S. 127.

10) Brandis a. a. O. S. 2263—64.

die Schiffahrt günstigeren Quarantänebucht, an einer Stelle, die zugleich die Häfen der Sewastopoler Reede auszunutzen gestattete, erbaut; als sie so weit waren, hätten sie das alte Emporium, die *παλαιὰ Χερρόνησος* des Strabon an der Kosackenbucht, dem Erdboden gleichgemacht. Den Endproceß dieser allmählichen Entwicklung, dieses Herauswachsen zu einem selbständigen Gemeinwesen, das als Polis bezeichnet werden kann, dürfe man etwa in den Beginn des III. Jahrh. datiren. Diese Ausführungen von Brandis umschiffen glücklich die Schwierigkeit, die in der Annahme der Verlegung einer ganzen, wohlorganisirten Polis an einen neuen Platz auf jeden Fall enthalten ist; war die Niederlassung an der Kosackenbucht nur ein unbedeutender Hafen- und Handelsplatz der Herakleoten, so hätte es nichts besonders Befremdendes, daß die sich von der Mutterstadt loslösende und selbständig werdende Colonie einen weiter östlich gelegenen Platz zu ihrer Polisgründung ausersah, wenn der Raum am Kap Parthenion nicht ausreichte und der neue Platz günstiger erschien. Allein die Prämissen für diese Aufstellungen entsprechen nicht dem Tatbestand. Zunächst preßt Brandis die Bezeichnung, die Skylax der Niederlassung der Herakleoten gibt — *ἐμπόριον* — allzusehr und construirt daraus einen Gegensatz zur *πόλις*, der nicht berechtigt erscheint. Theodosia z. B. war eine wohlbefestigte Stadt, an der die Belagerungskunst des Satyros I. scheiterte und die Leukon erst nach schwerem Kampf eroberte; ihr Besitz schien ihm so wichtig, daß er ihren Namen seinem Titel hinzufügte: *ἄρχων Βοσπόρου καὶ Θευδοσίας*. Gleichwohl spricht der Zeitgenosse Demosthenes vom *ἐμπόριον Θευδοσία*[1]) und ebenso der Scholiast zur Leptinea[2]), der die Stadt als *χωρίον Βοσπόρου* bezeichnet. Dann ist es nicht richtig, daß der Raum auf der Landspitze den Bedürfnissen der wachsenden Bevölkerung nicht mehr entsprochen habe; der dort zwischen den zwei Parallelmauern eingeschlossene Raum ist allerdings kleiner, als der, den die Stadt Chersonesos an der Quarantänebucht in der Höchstentwicklung ihrer Blüte eingenommen hat;

1) Demosth. adv. Lept. § 29. 33 *προσκατασκευάσας ἐμπόριον Θευδοσίαν*. In der Rede gegen Lakritos § 31. 34. 35 erscheint Theodosia als wichtige und blühende Stadt.

2) Schol. zur Leptinea (XX) § 33 p. 467, 9 *Ἐμπόριον Θευδοσίαν*] *Θευδοσία χωρίον Βοσπόρου· τὸ μὲν ὄνομα τῷ ἐμπορίῳ ἢ ἀπὸ τῆς ἀδελφῆς ἢ ἀπὸ τῆς γαμετῆς.*

aber die ganze Landspitze hinter der zweiten Mauer ist besiedelt und besiedlungsfähig gewesen und die Ausdehnung dieser von den Parallelmauern geschützten Landspitze beträgt zehnmal mehr als der Flächeninhalt der Stadt an der Quarantänebucht (3 400 000 qm gegen 338 000 qm); ob die Lage an dieser für die Schiffahrt ungleich günstiger war, ist nicht ohne weiteres zu entscheiden; die Kosackenbucht und die Quarantänebucht sind sich ziemlich gleich, und mit der großen und tiefen Reede von Sewastopol, die von Chersonesos durch einen beträchtlichen Höhenzug getrennt war, ist den griechischen Küstenfahrern kaum besonders gedient gewesen. Aber vor allem widersprechen den Aufstellungen von Brandis die Fundtatsachen. Die Stadt an der Quarantänebucht hat unzweifelhaft schon um die Mitte des IV. Jahrh. bestanden; in dieser Zeit ist mit dem Bau der prächtigen Massiv-Steinmauer in Rustikatechnik begonnen worden; und Funde aus den Häusern der Ansiedlung am Kap Parthenion haben gelehrt, daß hier noch bis zum Ende des II. Jahrh. die Niederlassung bewohnt gewesen ist.

Berthier[1]), wohl der beste Kenner der heutigen Krim, hat natürlich diese Fundtatsachen gekannt und mit ihnen gerechnet. Auch er hält daran fest, daß die ursprüngliche Stadt Chersonesos (nicht nur eine Handelsfaktorei) an der Kosackenbucht gelegen war und sieht einen besonders wichtigen Beweis für die Richtigkeit dieser Angabe Strabons darin, daß das bei diesem geschilderte Strategem, auf das wir unten noch zu sprechen kommen werden und das nach Berthier in die Zeit von Diophantos zweitem Feldzug gehört, sich topographisch nur bei der Kosackenbucht fixiren lasse, dort aber in allen Einzelheiten den Bedingungen der Örtlichkeit entspräche. Bis dahin habe also die alte Stadt als solche bestanden. Aber schon früh, sehr bald nach der Gründung der Stadt, habe die Abwanderung eines Teiles der Einwohnerschaft zur Quarantänebucht begonnen; aus welchen Motiven, wissen wir nicht; möglich, daß ihnen dort die Lebensbedingungen besser erschienen seien. Im IV. Jahrh. habe dieser Teil, oder wahrscheinlich ein einzelner reicher Bürger, es unternommen, diese Ansiedelung, „um es der Stadt gleichzutun, aus Gegnerschaft zu ihr“, mit einer Massiv-Steinmauer zu umgeben; dieser Bau sei nie zu Ende geführt worden

1) Vgl. besonders die schon mehrfach citirte Schrift „Über Chersonesos“ im Bull. de la Comm. Impér. Archéol. XXI S. 1—207.

und die Niederlassung bis zum I. Jahrh. unbefestigt geblieben; im Laufe der Zeit möge die Mehrzahl der Bürger dahin verzogen sein; aber ein Teil sei, wie eben die Erzählung von der Belagerung lehre, doch in der Stadt an der Kosackenbucht zurückgeblieben, bis dann nach der glücklichen Abwehr dieser Belagerung die Bürger, „versöhnt durch die gemeinsame Kriegsnot“, sich wieder vereint hätten und nun alle zur Quarantänebucht herübergezogen wären; die alte Ansiedelung sei nun endgiltig aufgegeben, die Neu-Stadt ummauert und befestigt worden. Eine solche Annahme entspreche allen Fundumständen und werde der genauen und bestimmten Angabe Strabons gerecht, dessen „Autorität somit mit Ehren über alle gegen sie gerichtete Zweifel triumphire“.

Ich kann nicht behaupten, daß die hier vorgetragene Auffassung als eine befriedigende Lösung des Problems bezeichnet werden darf.

Obwohl Berthier davor warnt, den Motiven nachzugehen, welche diese Abwanderung eines Teiles der Bürgerschaft von Chersonesos veranlaßt haben können, da dies verlorene Liebesmüh sei, hat er doch selbst naturgemäß im Verlauf seiner Auseinandersetzungen auf die zwei Erklärungsmöglichkeiten dieser Tatsache hingewiesen, die logisch allein denkbar sind. Und in der Tat, diese Abwanderung kann sich entweder in vollem Frieden und aller Freundschaft vollzogen haben, aus Handelsinteressen, der günstigeren Lebensbedingungen wegen oder dergl. mehr, oder aber sie kann die Folge politischer Unzufriedenheit, erregter Parteikämpfe gewesen sein, kurz dessen, was die Griechen *στάσις* nannten. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht — die Beziehungen der beiden Bürgergruppen zueinander sind entweder freundschaftlich oder feindlich.

Betrachten wir zunächst die letztere Möglichkeit; Berthier scheint, wie einzelne Wendungen seiner oben wiedergegebenen Ausführungen lehren, ihr den Vorzug zu geben.

Also ein Teil der Bürgerschaft, die Minorität natürlich, verläßt infolge eines Conflictes in Feindschaft die Stadt. Ich brauche wohl nicht zu betonen, wie unwahrscheinlich es ist, daß diese Minorität sich in einer Entfernung von 14 Kilometern von der Stadt, in der ihre Gegner herrschen, niederläßt, da sie doch erwarten muß, daß diese Gegner alles dransetzen werden, dem unbequemen Concurrenten für Handel, Schiffahrt und Fischfang das Leben zu erschweren, auch dessen gewärtig sein muß, daß die beutelustigen

Skythen sie in dieser neuen und anfangs natürlich schwachen Position aufs härteste bedrängen werden. Wir haben wohl Beispiele, daß sich Exulanten in der Nähe ihrer Vaterstadt festsetzen: die Alkmeoniden in Leipsydrion, Thrasybul in Phylai; aber da ist diese Festsetzung erfolgt als temporäre Maßregel, um einen Kampf auf Leben und Tod zu führen. Hier aber hätten wir den beispiellosen Fall, daß zwei feindliche Lager jahrhundertelang auf 14 Kilometer Entfernung voneinander existiren, ohne einander zu vernichten, ohne die Intervention der bosporanischen Herrscher anzurufen, ohne die Skythen gegeneinander zu hetzen, ohne ihre Feindschaft besonders zu betätigen — Neu-Chersonesos blüht auf —, bis sie dann endlich im I. Jahrh. v. Chr., „versöhnt durch die gemeinsame Kriegsnot", sich wieder zu einem Staatswesen vereinigen. Aber schließlich, die historische Unwahrscheinlichkeit involvirt noch keine historische Unmöglichkeit; um die zu erweisen, genügt wohl folgende Erwägung. Wenn ein Teil der Bürgerschaft sich zum äußersten Schritte entschließt, in Groll und Zwist der Heimat den Rücken zu kehren, so tut er es, weil er meint, bei der dort herrschenden Ordnung und Verfassung nicht weiter leben zu können. Es ist schlechterdings ausgeschlossen, daß die Abwanderer, die sich unter solchen Umständen ein neues Heim an der Quarantänebucht gründeten, sich fernerhin den Gesetzen, den Behörden und der Verwaltung der Heimatstadt untergeordnet haben sollten — anderenfalls wäre ja ihr Auszug eine Absurdität. Sie haben sich also eigene Beamte gewählt, sich eine Verfassung gegeben, sie haben, wie die Ausgrabungen lehren, im IV. Jahrh. ihre Niederlassung an der Quarantänebucht mit einer Mauer zu umschließen gesucht — „aus Gegnerschaft gegen die Stadt", wie Berthier meint —, mit einem Wort, sie haben nach griechischer staatsrechtlicher Auffassung eine Polis begründet. Wir müßten also annehmen, daß auf 14 Kilometer Entfernung voneinander zwei selbständige Stadt-Staaten existirt haben. Welcher von ihnen ist nun, fragt es sich weiter, Chersonesos?

Nach Berthier und allen Neueren, die sich auf Strabon berufen, ist es die um die Wende vom V. zum IV. Jahrhundert an der Kosackenbucht gegründete Stadt; nach dem archäologischen Fundbestand, nach den Inschriften, die vom IV. Jahrh. an einsetzen, nennt sich die Stadt an der Quarantänebucht Chersonesos. Wir müßten also weiter annehmen, daß nebeneinander zwei autonome,

einander feindliche Stadt-Staaten, von denen der eine im höchsten Falle einige Jahrzehnte später gegründet sein kann als der andere, bestanden haben, die beide ohne irgendein unterscheidendes Epitheton Chersonesos hießen; denn auf allen Inschriften vom IV. bis zum I. Jahrh., die bei den Ausgrabungen an der Quarantänebucht und in Griechenland gefunden worden sind, auf allen Münzen, bei allen Schriftstellern ist immer nur die Rede von der Stadt Chersonesos — von den *Χερσονασῖται οἱ ἐκ τοῦ Πόντου*, wie die Bürger der Stadt in dem oben (S. 20 A. 2) angeführten delphischen Dokument officiell heißen —, ohne irgendeinen Zusatz, der darauf hinwiese, daß es zwei Städte dieses Namens im Pontos gegeben hat.

Ich denke, nach dem Dargelegten ist die Annahme einer Abwanderung aus feindlichen Motiven und die aus ihnen hergeleitete Niederlassung an der Quarantänebucht einfach ausgeschlossen. Fassen wir nun die zweite Möglichkeit ins Auge, die einer Abwanderung in Frieden und Freundschaft. Ein Teil der Bürgerschaft verläßt aus wirtschaftlichen oder anderen Interessen das Weichbild der Stadt und siedelt sich in der näheren oder weiteren Umgebung an, im gegebenen Falle an der Quarantänebucht. Das ist ein ganz natürlicher und gewöhnlicher Entwicklungsproceß; finden wir ihn im Colonialgebiet, inmitten einer stammfremden oder feindlichen Umgebung, so ist er zugleich ein Beweis für die Blüte und Macht der Colonie; denn die Vorbedingung für ein solches Abwandern aus der Stadt ist selbstverständlich eine völlige Pacificirung des Landes; ohne eine solche wäre eine Siedelung in offenen Dörfern oder Vorstädten nicht denkbar. Ebenso selbstverständlich ist, daß diese Bewohner von Dörfern und Flecken Bürger der Stadt bleiben, in der die Regierung und Centralgewalt concentrirt ist. Aber nicht mit dieser natürlichen Erscheinung haben wir es im gegebenen Falle zu tun. Diese — wie man bei der Annahme einer friedlichen Abwanderung voraussetzen muß — abhängige, der Stadt untergeordnete Siedelung an der Quarantänebucht ummauert schon im IV. Jahrh. ihre Niederlassung; die in ihr lebende Bevölkerung faßt, wie die dort gefundenen Inschriften lehren, bindende Beschlüsse im Namen der Chersonesiten, sie hat ihre eigenen Beamten, ihren Rat — alles ein Zeichen, daß sie als selbständige Polis constituirt ist. Auch Berthier sieht sich genötigt, diese Lage der Dinge teilweise anzuerkennen: „wenn auch der größte Teil der Bürgerschaft bereits in der neuen Stadt lebte, so war doch die alte bis zur

Belagerung (gemeint ist das von Strabon mitgeteilte Strategem aus der Diophantoszeit) nicht völlig verlassen". Wir haben also auch bei der Voraussetzung einer friedlichen Abwanderung die gleiche Aporie, wie bei der Annahme einer Stasis: die gleichzeitige Existenz zweier Städte Chersonesos, von denen beide autonom und selbständig sind. Berthier sucht dieser Aporie dadurch zu entgehen, daß er als eigentliche Polis die Gründung an der Kosackenbucht betrachtet: während hier durch einen doppelten Mauerzug von der Bucht bis zu dem nach Südwesten abfallenden Steilufer das Terrain der Landspitze Parthenion wie mit einem Querriegel vollständig abgeschlossen und die alte Stadt somit sehr gut zur Landseite hin befestigt gewesen sei, habe die Siedelung an der Quarantänebucht erst nach der Vereinigung beider Städte im I. Jahrh. eine Ringmauer erhalten, die zwischen dem I. Jahrh. v. Chr. und dem II. n. Chr. aufgeführt und zu einer vollen Befestigung ausgebaut worden sei. Dieser Ausweg, der zudem noch lange nicht alle Schwierigkeiten löst — wir müßten nach den Fundtatsachen doch annehmen, daß der Sitz der Regierung nicht in der Stadt, sondern in der unbefestigten Siedelung gewesen sei —, scheint mir nicht gangbar. Richtig ist die ihm zugrunde liegende Beobachtung, daß die luxuriös angelegte Massiv-Steinmauer in Rustikatechnik aus dem IV. Jahrh. v. Chr. in Chersonesos an der Quarantänebucht nicht um die Stadt in der erforderlichen Strecke von 1300 Metern, um sie von der Landseite zu schützen, geführt worden ist, sondern daß ihre Länge nur 180 Meter beträgt. Aber daraus folgt nun noch nicht, daß wir das Recht haben, die Bewohner dieser Siedelung für Abderiten zu halten und anzunehmen, sie hätten ca. 50 000 Mark — so hoch veranschlagt Berthier die Baukosten —, also eine für die damaligen Verhältnisse sehr beträchtliche Summe, für einen ganz unnützen Monumentalbau geopfert und dabei ihre Stadt, die sie bei dem gleichen Kostenaufwand mit einer gewöhnlichen, aber ausreichenden Mauer hätten versehen können, jedem Einfall und Angriff der Skythen oder Tauren schutzlos preisgegeben. Ich habe schon vor längerer Zeit [1]) eine Erklärung dieser Bautatsache gegeben, die meiner Ansicht nach allein der Sachlage entspricht: Chersonesos hatte, wie es damals vor Erfindung der Artillerie

1) Zapiski der Odessaer Gesellschaft XXVIII, Beilage, Sitzungsprotokoll Nr. 383, S. 109—116 (russ.).

durchaus gebräuchlich war[1]), eine Mauer aus Luftziegeln; war eine solche, wie das Beispiel von Mantinea lehrt, stark genug, um den Spartanern zu widerstehen, so war sie natürlich auch ein ausreichender Schutz gegen die Skythen und Tauren. Aber wie das gleiche Beispiel zeigt, konnte eine solche Mauer einem Feinde nicht standhalten — dem Wasser; und wie in Mantinea die Plinthenmauer durch die Aufstauung des Ophis weich wurde und barst, so bestand auch in einer tiefen Schlucht, die sich am Fuße der Landspitze, auf der Chersonesos lag, zur Quarantänebucht hinzog, die Gefahr, daß die sich hier sammelnden Frühjahrsabwässer und die nach einem der im Krimgebiet nicht seltenen Wolkenbrüche hier zusammenströmenden Wassermassen die Lehmziegelmauer unterspülten. Sehr möglich, daß das Schicksal von Mantinea den Anlaß dazu gegeben hat, auf dieser Strecke, am Fuß der im I. Jahrh. zugeschütteten Schlucht, die steinerne Massivmauer zu errichten; sie ist für mich ein Beweis, daß die Stadt schon vorher befestigt war und daß diese nur 180 Meter lange Kapitalmauer diese frühere Befestigung ergänzen und verbessern sollte. Aber ganz abgesehen davon, ob diese Erklärung des Steinmauerbaues gebilligt wird oder nicht — die unbestreitbare Tatsache, daß man in der Mitte des IV. Jahrh. in Chersonesos an der Quarantänebucht darangehen konnte, einen Monumentalmauerbau von 4 Meter Höhe und 3, 85 Meter Dicke[2]) zu errichten, beweist jedenfalls, worauf es hier einzig ankommt, daß dieses Chersonesos im IV. Jahrh. eine selbständige, wohlorganisirte Polis war. Nimmt man die andere Tatsache hinzu, daß Chersonesos nicht vor dem Anfang des IV. Jahrh. gegründet ist, so ergibt sich daraus der Schluß, daß diese Gründung dort erfolgt ist, wo im IV. Jahrh. die Stadt Chersonesos lag — auf der Landspitze an der Quarantänebucht, wie man das auch in Chersonesos nach dem Zeugnis des von Strabon benutzten Periplus nicht anders gewußt hat: *ἐφ' ῇ ἵδρυται πόλις Ἡρακλεωτῶν ἄποικος τῶν ἐν τῷ Πόντῳ, αὐτὸ τοῦτο καλουμένη Χερρόνησος.* Man kann sich dieser Schlußfolgerung nur durch die Annahme entziehen, einmal, daß dem Periplusschreiber in Chersonesos an der Quarantäne-

1) Xenoph. Hellen. V 2, 1—8 über die Mauer von Mantinea.

2) Ich erinnere zum Vergleich daran, daß Athens Mauern von der Nordseite 2,50—2,80 Meter, von der Seeseite 3—3,60 Meter dick waren und daß nur Teile der Landmauer von Süden bis zu 5 Meter Stärke hatten (vgl. Judeich, Topographie von Athen, 1905, passim).

bucht eine wissentlich falsche Angabe gemacht worden ist, und weiter, daß die ursprünglich an der Kosackenbucht gegründete Stadt, nachdem ihr Ausbau kaum vollendet gewesen sein kann, vom größten Teil der Einwohner verlassen und an die Quarantänebucht verlegt worden ist. Bedenkt man, mit welchem Vorbedacht und mit welcher Umsicht gerade im Schwarzmeergebiet die Örtlichkeiten für Coloniegründungen nachweislich gewählt worden sind, wie unwahrscheinlich es ist, daß die Herakleoten, nachdem sie auf einer an sich nicht ungünstigen Position eben erst eine Niederlassung ausgebaut hatten, die großen Unkosten auf sich genommen haben sollen, um an einer um wenige Kilometer entfernten, durchaus nicht günstigeren Stelle von neuem eine Stadt zu errichten, und endlich, daß die Autorität des Naukleros, dem der Periplusschreiber die Notiz über die *παλαιὰ Χερρόνησος* verdankt, doch leichter wiegt als die bestimmt lautende Tradition der Chersonesiten selbst, die von einer Umgründung nichts berichtet haben, so scheint es mir nicht zweifelhaft, daß wir mit einer solchen Annahme nicht rechnen dürfen. Und so ergibt sich das Resultat, daß es stets nur die eine Stadt Chersonesos — die an der Quarantänebucht gegeben hat.

Was war dann aber die Niederlassuug an der Kosackenbucht, deren Überreste ja noch heute erhalten sind?

Ich habe früher die Annahme vertreten, es sei dies eins der Forts gewesen, die als *τὰ τείχη* in dem Bürgereid der Chersonesiten erwähnt werden. Um die Seeraub treibenden Tauren, die in der Symbolonbucht ihre Zufluchtstätte und ihren Stützpunkt hatten, zu hindern, das Coloniegebiet heimzusuchen und zu brandschatzen, war es strategisch geboten, an der Westspitze dieses Gebietes, an der Einfahrt des der Symbolonbucht nächstliegenden Hafens, eine starke Befestigung zu errichten. Daß zwischen den 900 Meter langen aus dem IV. Jahrh. stammenden Parallelmauern, die einen Abstand von ca. 200 Metern haben, sich nur die Spuren eines einzigen größeren Gebäudes finden sollen, würde zu dieser Annahme passen; aber sie bedarf nach den Ausgrabungen von 1910 [1]) einer Erweiterung und Ergänzung. Der Oberst Petschenkin hat sich mit der Untersuchung des Terrains von der hinteren der beiden Parallelmauern bis zum Leuchtturm auf dem Vorgebirge Parthenion

1) Petschenkin, Untersuchungen im alten Chersonesos. Bulletin de la Comm. Impér. Archéol. XLII S. 108—126 mit 25 Abbild. und einem Kartenplan (russ.).

(Fanary), also eines Flächenraums von über 5 qkm, befaßt und einen Plan von dessen Bebauung entworfen; er hat eine Einteilung dieses Terrains in Straßenzüge und regelmäßige Parzellen, die von kleinen Mauern in der Länge von 20—50 Meter bei einer Dicke von 71 Centimetern bis 1 Meter umfriedet waren, festgestellt; diese Parzellen sind Weinpflanzungen gewesen; er hat die Spuren von ca. 100 Hausanlagen registrirt und einige dieser Häuser in ihren Resten und Fundamenten ausgegraben; außerdem eine Reihe von Probegrabungen gemacht und Trancheen gezogen. Die Häuser sind größere Landhäuser mit spärlichen Überresten von Ackergerät, Weinpressen, Sicheln usw.; viel Scherben einfacher Amphoren sind gefunden; wenig Vasenscherben, vom IV.—II. Jahrh., einige Terracottenfragmente; wenige Münzen, 2 des IV., 2 des III., 1 des II. Jahrh., eine Münze vom I. Jahrh. n. Chr. war in der obersten Erdschicht. Kein Inschriftenfragment, keine Statuenbase. Das ist bisher der Fundbestand. Es ergibt sich daraus, daß wir hier, durch das Fort geschützt, eine Niederlassung von Weinbauern haben, eine, wie es scheint, ansehnliche *κώμη*, die vom IV. bis II. Jahrh. v. Chr. bewohnt gewesen ist. Warum die Ansiedelung verlassen, die Weinpflanzungen nicht weiter kultivirt worden sind und sie zu Strabons Zeiten oder, genauer gesagt, zur Zeit als der von Strabon benutzte Periplus verfaßt wurde, eine Trümmerstätte war, wissen wir nicht. Als auf eine der vielen möglichen Erklärungen sei auf das schwere Erdbeben hingewiesen, das zu Mithradates' Zeit das Schwarzmeergebiet heimgesucht hat[1]). Wie dem auch sei, die bisherigen Ausgrabungsergebnisse lehren uns hier wohl eine Ansiedelung aus dem IV.—II. Jahrh. v. Chr. kennen, dabei eine starke Befestigung der Landspitze Parthenion aus dem IV. Jahrh., aber sie bestätigen in keiner Weise die vom Verfasser des Periplus registrirte und durch Strabon zu unverdienter Berühmtheit gelangte Aussage eines Schiffspassagiers oder eines Naukleros, daß diese Trümmerstätte die alte Stadt Chersonesos gewesen sei.

Doch ich vergesse, daß die gleichfalls von Strabon berichtete „Geschichte der Belagerung“ der bündigste Beweis für die Richtigkeit dieser Bezeichnung sein soll; mit diesem Abschnitt in Strabons Beschreibung der herakleotischen Halbinsel haben wir uns also noch

---

1) Vgl. Th. Reinach, Mithridates Eupator, Deutsche Ausgabe von Goetz, S. 405.

zum Schluß kurz zu beschäftigen. Ich beginne mit einer gedrängten Wiedergabe von Berthiers[1]) Beschreibung dieser Belagerung; sie wird uns bei der Interpretation des Strabontextes zugute kommen. Nach Berthier, den diese Belagerung als Militär besonders interessirt und der ihr für die Frage nach der Existenz der alten Stadt Chersonesos eine entscheidende Bedeutung beimißt, spielt sich der bei Strabon kurz geschilderte Vorgang folgendermaßen ab. Diophantos ist nach seinem ersten erfolgreichen Feldzug gegen die Skythen in den Pontos zurückgekehrt und hat in Chersonesos eine geringe Garnison hinterlassen. Es ist Spätherbst, die Zeit, wo das Schilf schon abgetrocknet ist. Da erscheinen plötzlich die Skythen mit großer Übermacht vor den Mauern von Chersonesos. Die Stadt ist in größter Gefahr; die Besatzung ist schwach; durch Erschöpfung und Hunger bei längerer Belagerung oder auch im Sturm kann sie genommen werden. Aber über die rohe physische Kraft triumphirt der Menschengeist. Die Führer der Garnison fassen die Idee, eine Contre-Approche anzulegen — die gleiche Idee, die in derselben Gegend auf Veranlassung des Kaisers Nikolai I. Totleben durchgeführt und dadurch die Verteidigung Sewastopols im Krimkrieg so berühmt gemacht hat. Sie ziehen nahe am Eingang der Bucht, unbemerkt von den Skythen, quer über dieselbe einen Damm. Weiber, Kinder, Greise tragen in Körben und Säcken die auf der Parthenionlandspitze in Masse herumliegenden Steine herbei; wenn sich ungefähr zweitausend Menschen an der Arbeit beteiligten, konnte sie in drei bis vier Nächten fertiggestellt sein. Über diesen Damm geht nun ein Teil der Garnison an das gegenüberliegende Ufer der Bucht, errichtet hier eine Befestigung und Verschanzung und vollführt einen unerwarteten Flankenangriff auf die die Mauer belagernden Skythen; diese müssen jetzt ihre Kräfte teilen; sie versuchen noch die Mauer zu stürmen, indem sie den Graben mit Schilf füllen; aber in der Nacht zündet die Garnison dieses Schilf an und setzt ihre Angriffe von zwei Seiten fort, bis sie den Sieg erringt und die Skythen zum Abzug nötigt. Diese Belagerung, „die Strabon kurz, sachgemäß und mit vollem Verständnis für ihre militärische Bedeutung“ berichte, könne nun nur an der Landspitze Parthenion und der Kosackenbucht lokalisirt werden.

1) Zapiski der Odessaer Gesellschaft XIV, S. 266 ff. und Bulletin de la Comm. Impér. Archéol. XXI S. 181—190.

Die Entfernung von der „Mauer der Chersonesiten“ bis zum gegenüberliegenden Ufer der Bucht betrage genau 15 Stadien, wie Strabon angebe; nur diese Bucht sei so seicht, daß man sie mit einem Damm durchqueren könne; ein Inselchen, das bei dem Ausgang der Bucht liege und aus Steingeröll bestehe, sei wahrscheinlich noch ein Rest dieses Dammes; Schilf sei, wenn man von dem hier nich in Betracht kommenden Busen von Inkerman absehe, auf der ganzen taurischen Halbinsel nur an der benachbarten Bucht, die noch heute die Schilfbucht heiße, vorhanden — kurz, es stimme alles so genau, daß ein Zweifel daran nicht möglich sei, die Belagerung habe sich an der Landspitze von Parthenion abgespielt; damit sei aber auch der Beweis erbracht, daß die Stadt Chersonesos an der von Strabon bezeichneten Stelle noch zu Mithradates' Zeit belegen war; erst nach der Abwehr der Skythen sei sie verlassen worden und alle Bewohner hätten sich in der neuen Stadt angesiedelt. So weit Berthier.

Auch aus meinem knappen Referat seiner sehr anschaulichen Schilderung dürfte es klar sein, daß diese Reconstruction zweit Achillesfersen hat. Die Not der Chersonesiten, die Berthier in so lebhaften Farben beschreibt, die ihnen drohende Erschöpfung und Hungersnot konnten nur dann so groß sein, wenn die Skythen zugleich das Meer beherrschten und ihnen den Hafen sperrten. Daonv spricht Berthier mit keinem Wort — und wohl nicht ohne Bedacht. Denn blockirten die Skythen den Ausgang der Bucht, so konnte bei diesem Ausgang natürlich nicht ein Damm errichtet werden, ohne daß sie dies bemerken mußten und rechtzeitig hindernd eingreifen konnten. Waren aber die Chersonesiten im Besitz ihrer Schiffe und Herren der Bucht, so begreift man nicht, wozu die Errichtung eines Dammes erforderlich war. In einer knappen Viertelstunde — mehr habe ich wenigstens zur Fahrt nicht gebraucht — kann man zum gegenüberliegenden Ufer hinüberrudern; auf 50 gewöhnlichen Fischerbooten — so viel dürften die Fischfang treibenden Chersonesiten doch wohl gehabt haben — konnte im Lauf einer Stunde eine Besatzung von tausend Mann übergesetzt sein. Bei der gerühmten Klugheit der Befehlshaber ist diese Verkennung der doch auch damals bestehenden Verkehrsmöglichkeit gelinde gesagt sehr auffallend. Und nicht minder unerwartet ist das Endergebnis. Man sollte annehmen, daß nach der glücklich abgeschlagenen Belagerung der Skythen, bei der sich die Mauern und die Lage des alten Cherso-

nesos so glänzend bewährt hatten, die natürlich ausgeplünderten und geflüchteten Bewohner der nach Berthier unbefestigten neuen Stadt reumütig in ihre alten Wohnsitze zurückgekehrt wären; aber gerade das Gegenteil geschieht; die Bewohner der alten Stadt verlassen sie und ziehen jetzt zur Quarantänebucht.

Doch es ist nicht meine Aufgabe, die Aufstellungen Berthiers und die Geistesfähigkeiten der Garnisoncommandanten des Diophantos zu kritisiren; ich habe es mit dem Bericht des Strabon zu tun. Da muß ich schon im voraus bemerken, daß dieser von Berthier so günstig beurteilte Bericht eine herbe Enttäuschung bereitet; während der Rekonstruktionsversuch Berthiers, trotz den Einwendungen, die sich gegen ihn erheben lassen, doch ein anschauliches Bild einer Belagerung bietet, läßt sich Anschaulichkeit und Klarheit der Erzählung Strabons nicht nachrühmen. In dem § 7 von Kap. 4, den ich schon oben (S. 2 f.) als Einschub in den Periplus aus anderer Quelle charakterisirt habe, berichtet Strabon über die von Skiluros und dessen Söhnen erbauten festen Plätze und über eine Gründung des Diophantos, die Eupatorion hieß; unmittelbar hieran anschließend fährt er dann fort (p. 312): *ἔστι δὲ ἄκρα διέχουσα τοῦ τῶν Χερρονησιτῶν τείχους ὅσον πεντεκαίδεκα σταδίους, κόλπον ποιοῦσα εὐμεγέθη νεύοντα πρὸς τὴν πόλιν· τούτου δὲ ὑπέρκειται λιμνοθάλαττα ἁλοπήγιον ἔχουσα. ἐνταῦθα δὲ καὶ ὁ Κτενοῦς ἦν. ἵν' οὖν ἀντέχοιεν, οἱ βασιλικοὶ πολιορκούμενοι τῇ τε ἄκρᾳ τῇ λεχθείσῃ φρουρὰν ἐγκατέστησαν τειχίσαντες τὸν τόπον, καὶ τὸ στόμα τοῦ κόλπου τὸ μέχρι τῆς πόλεως διέχωσαν, ὥστε πεζεύεσθαι ῥᾳδίως καὶ τρόπον τινὰ μίαν εἶναι πόλιν ἐξ ἀμφοῖν. ἐκ δὲ τούτου ῥᾷον ἀπεκρούοντο τοὺς Σκύθας. ἐπεὶ δὲ καὶ τῷ διατειχίσματι τοῦ ἰσθμοῦ τοῦ πρὸς τῷ Κτενοῦντι προσέβαλον καὶ τὴν τάφρον ἐνέχουν καλάμῳ, τὸ μεθ' ἡμέραν γεφυρωθὲν μέρος νύκτωρ ἐνεπίμπρασαν οἱ βασιλικοὶ καὶ ἀντεῖχον τέως ἕως ἐπεκράτησαν.*

Also zunächst: während in der Paraphrase von Berthier der Verlauf der Ereignisse in der folgerichtigen und logisch einzig möglichen Weise angeordnet ist 1) Belagerung der Stadt durch die Skythen, 2) Dammbau, 3) Befestigung der Contre-Approche auf dem gegenüberliegenden Ufer, 4) Abwehr der Skythen, sind bei Strabon die Begebenheiten in der Reihenfolge 3. 2. 1. 4. erzählt. Der Ausgangspunkt ist die *ἄκρα*, eine Landspitze, deren Lage durch die Entfernungsangabe von der „Mauer der Chersonesiten“ und eine große Bucht, die zur „Stadt“ hin sich zieht, bestimmt wird. Ob diese

Stadt Chersonesos sei, ist nicht gesagt; aus dem vorhergehenden τεῖχος τῶν Χερρονησιτῶν läßt es sich vermuten. Dann folgt noch eine Ortsbestimmung: ἐνταῦθα δὲ καὶ ὁ Κτενοῦς ἦν; in den vorhergehenden Partien, wo Strabon dem Periplus folgt, versteht er unter Κτενοῦς, wie allgemein anerkannt ist, die Sewastopoler Reede[1]. Man müßte also annehmen, daß Strabon, wenn er sich überhaupt eine klare Vorstellung von der Örtlichkeit gebildet hat, dieses Vorgebirge nördlich von der „neuen Chersonesos", an der Sewastopoler Bucht, und nicht südwestlich, in der Richtung der Landspitze Parthenion, sich gedacht hat. Doch darüber später. Auf dieser ἄκρα, diesem Vorgebirge, stellen die βασιλικοί, um Widerstand leisten zu können (ἵν' οὖν ἀντέχοιεν), als sie umzingelt sind (πολιορκούμενοι), eine Besatzung (φρουρά) auf, nachdem sie den Platz befestigt haben (τειχίσαντες τὸν τόπον). Woher diese βασιλικοί kommen und wer sie sind, ist nicht gesagt; aus der vorhergehenden Erwähnung des Diophantos, des Feldherrn des Mithradates, aus Anlaß der Gründung von Eupatorion, kann man zur Not entnehmen, daß damit Truppenteile des pontischen Königs gemeint sind. Daß ihre Gegner Skythen waren, erfahren wir aus dem weiteren Verlauf der Erzählung. Diese königlichen Truppen sind auf dem Vorgebirge abgeschnitten, umzingelt; nur dies bedeutet πολιορκεῖν mit einem direkten, belebten Objekt, ebenso wie das lateinische *cingere*[2]; von einer Belagerung in einer Festung oder Stadt ist bei Strabon mit keinem Worte die Rede. Diese königlichen Soldaten begnügen sich aber nicht damit, sich auf dieser ἄκρα zu verschanzen; sie führen einen Damm durch (διέχωσαν) die Mündung des Busens bis zur Stadt (μέχρι τῆς πόλεως) und bilden so gleichsam aus beiden (befestigten Orten) eine Stadt (μίαν εἶναι πόλιν ἐξ ἀμφοῖν). Nicht also, wie Berthier das darstellt, aus der belagerten Stadt wird der Damm zur Landspitze gezogen, um dort eine Contre-Approche zu errichten, sondern umgekehrt von der schon errichteten Contre-Approche zur Stadt. Wie das möglich gewesen sein soll, wie die

---

1) VII 4, 2 p. 308 καλεῖται δὲ Συμβόλων λιμήν· οὗτος δὲ ποιεῖ πρὸς ἄλλον λιμένα Κτενοῦντα καλούμενον τετταράκοντα σταδίων ἰσθμόν. Der Isthmos zwischen Balaklawa und der Sewastopoler Bucht, der die sogenannte „kleine Chersonesos" abschließt (οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἰσθμὸς ὁ κλείων τὴν μικρὰν Χερρόνησον), ist zwar länger als 40 Stadien, aber die topographische Lokalisirung des Κτενοῦς ist vollständig klar.

2) Vgl. die Belege bei Stephanus, Thesaurus linguae graecae s. v.

Soldaten, die sich notdürftig verschanzt hatten, um sich der Angriffe zu erwehren, diesen Dammbau ausführen konnten, woher die in einem engen Raum Eingeschlossenen die Steinmassen nahmen, um diesen Damm zu errichten, zumal wenn es sich um *Κτενοῦς*, die abgrundtiefe Sewastopoler Reede, handeln sollte, wieviel Zeit zu einer solchen Arbeit erforderlich wäre und wie die Skythen sie vor sich gehen ließen, ohne sie zu stören — das alles muß natürlich das Geheimnis des Erfinders dieses Strategems bleiben.

Die königlichen Soldaten erreichen ihren Zweck; sie kommen in die Stadt; und als nun die Skythen auch die „Zwischenmauer" (*καὶ τῷ διατειχίσματι . . . . προσέβαλον*), die den Isthmos von Ktenus abschneidet, angreifen und den Graben mit Schilf füllen, zünden die königlichen Soldaten des Nachts an, was die Skythen des Tags an Schilf herbeigeschafft haben, und leisten so lange Widerstand, bis sie die Oberhand behalten. Ob unter diesem *διατείχισμα* — der Zwischen- oder Quermauer — die Stadtmauer zu verstehen sei, ist völlig unklar; man kann und muß es vermuten, da sie erst erwähnt wird, nachdem die königlichen Soldaten die Verbindung mit der Stadt hergestellt haben; sicher ist, daß der Angriff auf dieses *διατείχισμα* erst erfolgt (*καὶ τῷ διατειχίσματι . . . προσέβαλον*), als die *βασιλικοί* schon in der Stadt sind.

Ich hoffe, diese Analyse, die sich streng an den Text des Strabon hält und kein Phantasiegemälde schafft, hat deutlich gezeigt, daß das von Strabon überlieferte Strategem weder in militärischer noch in geschichtlicher Hinsicht irgendwie verwendbar erscheint, und daß aus dieser durchaus minderwertigen Erfindung auch keine Schlußfolgerung für die Existenz einer alten Stadt Chersonesos noch zu Mithradates' Zeit gezogen werden darf.

Aber die topographische Einkleidung dieser albernen Erzählung bedarf noch einer kurzen Erläuterung. Dem Erfinder dieser Kriegslist schwebt — darin hat Berthier recht — eine bestimmte Örtlichkeit vor, er verfügt über eine gewisse Lokalkenntnis. Solche Einzelheiten, wie daß die in Rede stehende *ἄκρα* 15 Stadien von dem *τεῖχος τῶν Χερρονησιτῶν* (was wir wohl nach der Terminologie des Bürgereides als Fort auffassen dürfen) entfernt war, daß gegenüber der Bucht ein Salzsee oder Salzsumpf lag, der für die Erzählung selbst sonst weiter gar nicht in Frage kommt, daß der Graben mit Schilf und nicht etwa mit dem ortsüblichen Steppenstrauch, dem „Burjan", gefüllt wurde, lassen erkennen, daß dies nicht will-

kürliche Ausschmückungen, sondern reale, der Wirklichkeit entnommene Züge sind. Ich kann angesichts dieser Lokalkenntnis die Vermutung nicht unterdrücken, daß die Insel aus Steingeröll in der Kosackenbucht vielleicht den Anlaß oder den Anstoß zur Erfindung des Dammbaues gegeben hat. Daß die Örtlichkeit, die der Verfasser des Strategems im Auge hat, auf der herakleotischen Halbinsel nur an der Kosackenbucht und der Landspitze Parthenion zu finden ist, dort aber in allen Details stimmt, scheint mir außer allem Zweifel zu sein: das wird auch durch das auffallende *διατείχισμα* bestätigt; wirklich nur die Parallelmauern, die sich am Fuß der Landspitze von der Kosackenbucht bis zum Steilufer des Meeres hinziehen und wie ein Querriegel vor dieser Landzunge liegen, konnten passend mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Sind diese Beobachtungen richtig, so fragt sich aber weiter, wie *Κτενοῦς* zu deuten sei? Wegen dieser Erwähnung von *Κτενοῦς* als Ortsbestimmung für die *ἄκρα* haben die Neueren, angefangen von Pallas, vielfach diese Belagerung bei einer von ihnen bei Inkerman vorausgesetzten Mauer lokalisirt; daß es dort keine Mauer gegeben haben kann und daß diese Annahme zu topographischen Absurditäten führt, hat Berthier[1]) schon längst gegen Becker nachgewiesen. Ich habe auf die Frage nur die Antwort, daß der Erfinder des Strategems unter *Κτενοῦς* etwas anderes verstanden hat als der Verfasser des Periplus — eben die Kosackenbucht; und da er die Lokalität genau kennt, kann seine Terminologie möglicherweise die richtige sein. Wir hätten hiermit einen weiteren Beweis, wenn es dessen noch bedürfte, daß Strabon dieses Strategem nicht dem Periplus entnommen hat, freilich auch den Beweis dafür, daß es ihm nicht zum Bewußtsein gekommen ist, daß seine verschiedenen Quellen mit ein und demselben Namen voneinander ganz verschiedene geographische Begriffe verbinden.

Das Endergebnis dieser Analyse von Strabons Beschreibung der taurischen Halbinsel ist kein gerade erfreuliches; Strabon hat seinen Bericht aus Nachrichten zusammengeflickt, die zum Teil aus recht trüben Quellen fließen. Zu seiner Entlastung mag dienen, daß er nicht immer, wie z. B. bei der Frage nach der Existenz der „alten“ Stadt Chersonesos, das Material und die Möglichkeit gehabt hat, die Angaben der von ihm zugrunde gelegten Quelle

1) Zapiski der Odessaer Gesellschaft, XIV S. 264ff. (russ.).

nachzuprüfen; aber es ist doch nicht wegzuleugnen: er hat auch nicht den Versuch einer solchen Nachprüfung, eines Eindringens in die topographischen Fragen gemacht, und er hat gutgläubig Nachrichten übernommen, wie das Strategem, deren Unmöglichkeit und Wertlosigkeit bei einiger Kritik unschwer zu erkennen waren. Und da er mit der Autorität seines Namens diese aus verschiedenen Quellen zusammengelesenen Notizen gedeckt hat, muß er es über sich ergehen lassen, wenn wir Epigonen diese seine Geographie der Tauris nicht als Ruhmesblatt in seinem verdienstvollen Werke betrachten.

Halle a. S. E. von STERN.

LITERARHISTORISCHE BEITRÄGE.

(s. Bd. L 1915 S. 261 ff. 456 ff.)

IV.

Über die Lebenszeit des Cornelius Labeo.

Vor drei Jahren hat B. Boehm in einer tüchtigen Dissertation[1]) den Nachweis zu führen versucht, daß Cornelius Labeo, den die meisten früheren Forscher[2]) für einen Neuplatoniker hielten und dementsprechend im dritten oder vierten nachchristlichen Jahrhundert ansetzten, vielmehr Stoiker gewesen sei und, weil er Varro, Nigidius Figulus und Cornificius oft citire und in manchem wichtigen Einzelpunkte auf sie zurückgehe, dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehöre und sicher vor Sueton gelebt habe, weil in dem zweifelsohne auf Sueton zurückgehenden, über das römische Jahr handelnden Abschnitt des Macrobius (Sat. I 12—16) Labeo an einer aus dem sonstigen Zusammenhang nicht zu lösenden Stelle (16, 29) citirt wird[3]).

Die Frage nach der Datirung Labeos ist auch deshalb wichtig, weil neuerdings Bousset[4]) in einer Besprechung von J. Krolls Buch 'die Lehren des Hermes Trismegistos' nachgewiesen hat, daß Arnobius im zweiten Buche seiner Schrift adversus nationes speciell hermetische Lehren bekämpft, welche ihm nur durch Cornelius Labeo[5]) bekannt geworden sein können. Wäre also Boehms Datirung des Cornelius

1) De Cornelii Labeonis aetate, Diss. Königsberg 1913.

2) Zuletzt am ausführlichsten Niggetiet, de Cornelio Labeone, Diss. Münster 1908.

3) Vgl. Wissowa, de Macrob. Saturn. fontibus, Diss. Breslau 1880 S. 42 ff.

4) Gött. Gel. Anz. 1914, 697 ff. 753; vgl. auch Archiv für Religionsw. XVIII (1915) S. 134 ff.

5) Daß Arnobius gegen Cornelius Labeo polemisirt, beweist besonders II 62, verglichen mit Serv. ad Aen. III 68, vgl. Kettner, Cornelius Labeo, Progr. Pforta 1877 S. 34. Daß im ganzen zweiten Buche gegen Labeo polemisirt wird, ist von Niggetiet wahrscheinlich gemacht worden; zwingende Argumente dagegen hat Boehm nicht beigebracht.

Labeo richtig, so würde man ein sehr wichtiges Indicium für die chronologische Fixirung der hermetischen gnostischen Literatur besitzen.

Daß Labeo nicht im ersten Jahrhundert gelebt haben könnte, glaubte einst Kahl[1]) dadurch bewiesen zu haben, daß Lydus (dem wir einen Teil der Labeofragmente verdanken), nachdem er (de mens. IV 1) unter ausdrücklicher Erwähnung Labeos die verschiedenen Benennungen des Gottes Ianus aufgezählt hat, hinzufügt: *ἔνθεν καὶ τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν. καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ ἔτι καὶ νῦν λέγεται σεσωσμένον* und Macrobius I 9, 13 (der hier ebenfalls den Labeo benutzt) schreibt: *ideo apud nos in quattuor partes spectat* (sc. Ianus), *ut demonstrat simulacrum eius Faleris advectum.* Boehm a. a. O. S. 77 glaubt dagegen, daß die bei Macrobius fehlende Bemerkung über das Forum Nervae nicht dem Labeo gehöre und erst von dem späteren Gewährsmanne des Lydus der Labeonischen Bemerkung hinzugefügt worden sei. Die Entscheidung kann meines Erachtens nur eine bis jetzt wenig beachtete, von Kahl und Boehm übersehene Stelle des Servius (ad Aen. VII 607) bringen. Daß Servius Danielis ad Aen. VII 610: *Ianus*] *quidam Ianum Eanum dicunt ab eundo; eumque esse Martem, et quod apud Romanos plurimum potest, ideo primum in veneratione nominari. alii Ianum aerem credunt; et quia vocis genitor habeatur, idcirco mandari ei preces nostras ad deos perferendas. alii Ianum mundum accipiunt, cuius caulae ideo in pace clausae sunt, quod mundus undique clausus est … nam quasi mundo ei duas facies dederunt, orientis et occidentis, quod iam supra dictum est . . . alii Clusivium dicunt, alii Patulcium, … idem Iunonius … idem Quirinus* usw. aus Labeo stammen muß, ist längst bekannt (vgl. Kahl a. a. O. S. 743); man vergleiche Macrob. I 9, 11 ff.: *Ianus* = *Eanus* etymologisirte (nach Cicero) Cornificius, *Ianus* = *aer* erklärte Gavius Bassus bei Lydus de mens. IV 2; *Ianus* = *mundus* geht auf Varro zurück, vgl. Lydus IV 2; die Epitheta Clusivius und Patulcius erwähnt auch Macrob. I 9, 16; Iunonius wird Ianus nicht nur bei Macrob. I 9, 15 genannt, sondern auch bei Lydus IV 1, der dafür sich ausdrücklich auf Labeo beruft. Daß Gavius Bassus, Cornificius und Varro von Labeo ausgiebig benutzt wurden, brauche ich nach Kahls Ausführungen nicht mehr zu beweisen.

1) Philol. Suppl.-Bd. V S. 744.

Da ist es nun sehr wichtig, daß wir in dem Serviuscommentar ganz kurz vorher (ad Aen. VII 607) folgende Notiz nicht des Servius Danielis, sondern des Servius[1]) lesen: . . . *postea captis Faleriis, civitate Tusciae, inventum est simulacrum Iani cum frontibus quattuor, unde quod Numa instituerat translatum est ad forum transitorium et quattuor portarum unum templum est institutum. Ianum sane apud aliquos bifrontem, apud aliquos quadrifrontem esse non mirum est: nam alii eum dici dominum volunt, in quo ortus est et occasus... alii anni totius* usw. Daß die Stelle aus Labeo stammt, beweist erstens ihr teilweise mit der Labeonischen Notiz ad Aen. VII 610[2]) identischer Inhalt (daher die Bemerkung des Serv. Dan. ad VII 610: *quod iam supra dictum est*), zweitens die Übereinstimmung sowohl mit Macrobius I 9, 13 (s. oben) wie mit Lydus IV 1: καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ. Da nun Servius, wie Lydus, das *forum Nervae* (= *forum transitorium*) erwähnt, muß auch Labeo es genannt haben. Denn zu der Annahme, daß Servius (Danielis) und Lydus beide auf denselben von Labeo abhängigen Gewährsmann zurückgehen sollten, bieten die ausgeschriebenen Stellen nicht den geringsten Anhaltspunkt. Wenn aber Lydus' Bemerkung ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ sicher aus Labeo stammt, so wird ihm auch ἔτι καὶ νῦν λέγεται σεσωσμένον gehören: denn καὶ τοιοῦτον . . . σεσωσμένον bei Labeo-Lydus ist eine in sich geschlossene Notiz und läßt sich nicht in einen ursprünglichen und einen jüngeren Teil zerlegen;

1) Citirt wird Labeo von Serv. ad Aen. III 168 und von Serv. Dan. ad Aen. I 378.

2) Wir ersehen aus diesen Stellen, wie enge Beziehungen zwischen Servius und Serv. Dan. bestehen. Daß Servius Danielis (ein einheitlicher Commentar, vgl. Barwick, Philol. LXX [1911] S. 105 ff. und Lammert, de Hieronymo Donati discipulo, Comm. Philol. Ien. IX 2 [1912] passim) den Donat ausschreibt, auf den auch der weitaus größte Teil des Servius zurückgeht, hoffe ich in einer größeren Arbeit nachweisen zu können. Unrichtig trennt Schanz (Gesch. der röm. Lit. II 1, 121) den Serv. und Serv. Dan. als zwei verschiedenartige Commentare. Auch hier vermutete Wilamowitz, Textgesch. der griech. Bucol. S. 233 das Richtige: 'aber der (sc. der Danielsche Scholiast) repräsentirt ja nur einen besseren Auszug des alten Commentars, den auch Servius ausschreibt.' Auch sämtliche Varrofragmente bei Servius stammen aus Donats Commentar; ich bitte dementsprechend das in d. Z. L (1915) S. 263 Gesagte zu berichtigen. Daß Servius selbst den Varro benutzt haben sollte, ist nur eine haltlose Behauptung von A. Klotz.

außerdem zeigt *λέγεται*, daß der Rom nicht (genau) kennende Lydus die Bemerkung, daß das Ianusbild auch heute noch auf dem Forum Nervas sich befinde, seiner Quelle entnommen hat (auf mündlicher Mitteilung kann die Angabe kaum beruhen). Und daß Lydus, der Latein konnte, den Labeo nur indirekt benutzt hat, läßt sich nicht nachweisen. Dann aber kann Labeo, dessen Angabe nach Lydus etwa: *et eiusmodi Iani simulacrum in foro Nervae hodieque servatur* gelautet hat, erst lange nach der Gründung des Forum transitorium gelebt haben, wie *hodieque*[1]) (*ἔτι καὶ νῦν*) deutlich zeigt.

Cornelius Labeo hat sicher nicht im ersten nachchristlichen Jahrhundert, sehr wahrscheinlich erst viel später gelebt. Daß Labeo bei Macrob. I 16, 29 in einem vielleicht[2]) dem Sueton entnommenen Abschnitt über das römische Jahr (I 12—16) uns zwingen sollte, Labeo vor 126 (damals beginnt die rege literarische Tätigkeit Suetons) anzusetzen, will mir nicht einleuchten. Kann Macrobius nicht seiner Hauptquelle eine anderweitige Notiz einmal so geschickt hinzugefügt haben, daß wir das Zusammenschmieden zweier Quellen nicht mehr controlliren können? Bevor wir uns aber allgemeinen Erwägungen hingeben, muß ich hervorheben, daß das Hauptsystem Labeos in vollendeter Theokrasie die Götter auf Sol (die Göttinnen auf Terra) zurückzuführen zwar auch in der Stoa Anklänge findet[3]), aber in dem ganzen Aufbau des Systems nur bei Porphyrius, der ein den Titel 'Sonne' führendes Buch geschrieben, sein Gleiches hat; man vergleiche weniger Macrobius Sat. I 17, 70: *sicut et Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis*[4]) als Serv. ad Buc. V 66: *sed con-*

1) Hervorheben will ich, daß *hodieque* sich Macrob. Sat. I 17, 37 findet, an einer Stelle, welche sich später als Labeonisch ergeben wird. Wie *hodieque* manchmal aus der Quelle (gedankenlos) übernommen wurde, beweist das oft aus Varro (über Donat) entliehene *hodieque* bei Servius, worüber ich hier nicht handeln kann.

2) Da Censorinus, wie A. Hahn, de Censorini fontibus, Diss. Jena 1905 nachwies und ich später bestätigen werde, den Varro und zwar nicht über Sueton benutzt hat, ist es sehr fragwürdig, ob Macrobius, der in manchem Punkte mit ihm übereinstimmt, sämtliche Notizen über das römische Jahr dem Sueton verdankt. Für Labeo (der Varro benutzte) als vermutliche Hauptquelle s. unten S. 45 A. 1.

3) Vgl. Serv. ad Georg. I 5: *stoici . . . eundem Solem, eundem Liberum, eundem Apollinem vocant:* es ist allerdings zu beachten, daß die Stelle aus Labeo stammt — vgl. unten S. 52 — und die Identificirung Liber = Sol sich sonst in der Stoa nicht nachweisen läßt.

4) Vgl. C. Reinhardt, de Graecorum theologia, Diss. Berlin 1911 p. 103.

stat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem et eundem esse solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos[1]) usw. Hinzufügen möchte ich Porphyr. *περὶ ἀγαλμάτων* frg. 7 Bidez: *Πλούτωνος τοῦ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἡλίου.* Daß der Aufbau eines solchen Systems besonders in die spätere Kaiserzeit hineinpaßt, brauche ich nicht weiter zu erörtern. Reinhardt und Bitsch haben aus den angeführten Stellen richtig geschlossen, daß die griechische Quelle, welche (neben einer anderen, lateinischen Quelle, so drücken wir uns vorläufig aus) Macrob. Sat. I 17—23 zugrunde liegen muß und welche mehrere Götter mit Sol identificirte, nicht Iamblichus (so Wissowa a. a. O. S. 38), sondern vielmehr Porphyrius ist, der I 17, 70 selbst erwähnt ist.

Auf eine zweite Übereinstimmung zwischen Porphyrius und Labeo muß ich hier kurz hinweisen. Daß Porphyrius nicht nur in den Quaestiones Homericae, sondern auch in *περὶ ἀγαλμάτων* Apollodors Werk *περὶ θεῶν* benutzt hat, hat Reinhardt in der zweiten Hälfte der erwähnten Dissertation nachgewiesen[2]). Auch das zeugt nach Reinhardt S. 104 ff. für die Benutzung des Porphyrius in dem erwähnten Macrobiusabschnitte; denn die Apollodorfragmente bei Macrobius I 17, welche zuerst Muenzel[3]), nachher unter Vergleichung der Fragmenta Genevensia Hefermehl[4]) gewürdigt haben, können sehr wohl aus der *περὶ ἀγαλμάτων* verwandten Schrift des Porphyrius *περὶ θείων ὀνομάτων* stammen. Da ist nun hervorzuheben (die Tatsache wurde bisher verkannt), daß auch Labeo Apollodors Werk *περὶ θεῶν* (direkt oder indirekt, das übergehe ich vorläufig) benutzt hat, was sich besonders aus Servius ad Aen. I 8 ergibt. Daß Servius' Bemerkung: *sane Musas multi novem, multi septem dixerunt . . . has alii virgines perhibent (nam ideo et porcam eis sacrificari aiunt, quod multum pariat), alii eis etiam filios dant, Orpheum, Linum, Sirenas. alii has octo, ut Athenis visuntur, alii quattuor dicunt, alias Boeotias, alias Atthidas, alias Siculas. has Musas Siculus Epicharmus non Musas, sed ὁμονοούσας dicit* Apollodors

———

1) Vgl. F. Bitsch, de Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis (eigentümlicher Titel), Diss. Berlin 1911 p. 65.

2) Vgl. jetzt auch Bidez, Vie de Porphyre, passim.

3) Muenzel, de Apollodori *περὶ θεῶν* libris, Diss. Bonn 1883.

4) Hefermehl, Studia in Apollodori *περὶ θεῶν* frgm. Genevensia, Diss. Berlin 1905.

Werke *περὶ θεῶν* gehört, hat schon E. Maaß[1]) richtig gesehen, obwohl er die beweisende Stelle Schol. Eur. Rhes. 346[2]) nicht erwähnt hat: *οἷς καὶ Ἀπολλόδωρος ἐπηκολούθησε γράφων οὕτως· ʽτὰς μὲν Μούσας οἱ μὲν πλεῖστοι παρθένους παραδεδώκασιʼ· ἀναγράφει δὲ Οὐρανίας μὲν Λίνον, Καλλιόπης ⟨δὲ⟩ Ὀρφέα, Μελπομένης δὲ Θάμυριν, Εὐτέρπης δὲ Ῥῆσον* usw. Außerdem finden wir bei dem auch hier auf Apollodor zurückgehenden Cornutus[3]) p. 14 L. am Schlusse des Kapitels, wie bei Servius, den Epicharm citirt (= frg. 270. 271 Kaibel)[4]). An der Parallelstelle bei Arnobius III 37: *Musas Mnaseas est auctor filias esse Telluris et Caeli ... has quidam virgines, alii matres fuisse conscribunt ... Ephorus has igitur numero esse tris effert, Mnaseas, quem diximus quattuor, Myrtilus inducit septem, octo adseverat Crates, ad extremum Hesiodus novem cum nominibus prodit* finden wir Mnaseas citirt, der auch Schol. ad Eur. Rhes. 36 (wo die Genealogie Pans auf Apollodor zurückgeht)[5]) erwähnt wird. Arnobius hat bekanntlich in diesem ganzen Abschnitt Labeo benutzt, gegen den er polemisirt. Da nun ferner Servius und Arnobius (die einzigen lateinischen Autoren, die das Fragment erhalten haben) speciell darin übereinstimmen, daß nur sie die Angabe des Krates über die 8 Musen bieten und beide den Gegensatz bei Apollodor (er wird zuerst buchstäblich citirt): *οἱ μὲν πλεῖστοι ... [ὀλίγοι δέ]* in ein *alii ... alii*[6]) (*quidam ... alii* bei Arnobius ist eine belanglose Variante) aufgelöst haben, müssen wir auch für die Serviusstelle Labeonische Herkunft annehmen[7]). Das wird

1) E. Maaß, Aratea S. 211 ff., der Tzetzes in Hesiodi Op. p. 23 G. und Cornutus p. 14 L. vergleicht.

2) Es ist eine der Hauptstellen, welche einst Robert dazu veranlaßten, die Apollodorische Bibliothek dem Apollodor von Athen abzusprechen.

3) Vgl. Br. Schmidt, de Cornuti Theologiae Graecae compendio capita duo, Diss. Halle 1912 (= Diss. Phil. Hal. XXI 1) S. 82; nicht durch Cornutus, sondern nur durch Labeo kamen auch andere Apollodorfragmente in die Vergilscholien; darüber anderwärts.

4) Richtig führt Wilamowitz in d. Z. XXXIV 1899, 206 und ihm folgend Malten ebenda XLV 1910, 550 das Sophron- (und Kallimachos-) Fragment in den Theokritscholien zu II 12b (vgl. zu II 35/36 a) auf Apollodor zurück.

5) Vgl. Muenzel, Quaest. mythogr. 1883, 10—18; Wendel in seiner Ausgabe der Theokritscholien zu I 3.

6) Ebenso Tzetzes p. 24 G.: *καί τινες μέν ... τινὲς δέ ...*

7) Ohne nähere Begründung vermutet das auch Litt, de Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris, Diss. Bonn 1904 p. 34. Seiner

außerdem durch die echtrömische, in der Mitte des Apollodorscholions stehende Bemerkung des Servius: *nam ideo et porcam* (sc. *Musis virginibus*) *sacrificari aiunt, quod multum pariat* aufs willkommenste bestätigt. Nicht nur Varro liebt es, ähnliche Opferangaben in seinen Schriften zu machen. Daß die *porca* als *sacrificium ex contrario* dargebracht wurde, lesen wir in einer andern Form an einer Macrobiusstelle (I 12, 22), welche mit I 12, 20. 21, wo Labeo zweimal citirt wird, enge zusammenhängt und also auch dem Labeo gehört: *eandem alii Proserpinam credunt porcaque ei rem divinam fieri, quia segetem, quam Ceres mortalibus tribuit, porca depasta est*[1]).

Labeo hat also sicher Apollodors Werk περὶ θεῶν (direkt oder indirekt) benutzt, und wenn Macrob. I 18, 5 Apollodor citirt wird und die nächstfolgenden Bemerkungen (I 18, 6 ff.) sicher aus Labeo stammen (vgl. Kahl a. a. O. S. 727. 753), so ist das Apollodorfragment zweifelsohne dem Labeo entnommen.

Wir gewinnen durch die Feststellung, daß sowohl Porphyrius wie Labeo die Götter auf Sol zurückführen und beide Apollodors Werk περὶ θεῶν benutzen, einen Beweis dafür, wie enge Porphyrius und Labeo zusammengehören. Da drängt sich nun von selbst die Frage auf, ob die Verwandtschaft sich nicht dadurch erklären läßt, daß Labeo sein Hauptsystem und seine Apollodorcitate dem Porphyrius verdankt und daß Labeo, von dem wir schon nachgewiesen haben, daß er nach der Errichtung des Forum Nervae, von dem wir es sehr wahrscheinlich gemacht haben, daß er erst lange Zeit nachher gelebt hat, erst zwischen Porphyrius und Arnobius, etwa am Ende des 3. Jahrhunderts, anzusetzen ist. Den Nachweis zu

---

Auffassung, daß Censorin. c. 19 nicht Varro, sondern Verrius Flaccus zugrunde liegen sollte, kann ich nicht beipflichten.

1) Es geht also auch Serv. ad Georg. II 380; Aen. III 118 (Varro) auf Labeo zurück. Zu beachten ist, daß Serv. ad Aen. I 8 (in der Stelle des Apollodorfragments): *quam (aediculam) ... Fulvius Nobilior in aedem Herculis transtulit, unde aedes Herculis et Musarum appellatur* ebenfalls bei Macrob. I 12, 16: *nam Fulvius Nobilior in Fastis, quos in aede Herculis Musarum posuit, ... dicit* seine Parallele findet. Macrob. I 12, 16—18 (und folgendes?) gehört also sicher dem Labeo, und das Stück stand wohl in Labeos Fasti, welche Macr. I 16, 29 citirt. Es scheint bei Macr. I 12—16 mehr auf Labeos Fasti zurückzugehen, als man bis jetzt annahm. Die Sache kann ich hier nicht weiter erörtern, sie verdient aber eine eingehende Untersuchung.

bringen, daß Labeo sowohl den Plotinus und Porphyrius citirt, wie auch einige neuplatonische Gedanken gekannt hat — ohne daß wir ihn deshalb einen Neuplatoniker nennen dürfen — wird der Zweck der folgenden Zeilen sein.

Bitsch hat in seiner oben erwähnten Dissertation Bruchstücke aus einem neuplatonischen Commentar zur Aeneis wiederzugewinnen versucht und diesen Commentar, seinem Lehrer Ed. Norden folgend, ohne Grund dem Marius Victorinus zugewiesen. Es kann von dem wirklichen Vorhandensein eines solchen Commentars eigentlich nur dann die Rede sein, wenn neuplatonische Erklärungen zu einem Vergilverse sowohl in den Vergilscholien wie bei einem antiken Schriftsteller oder auch nur in den Vergilscholien sich finden; obwohl auch dann die Möglichkeit, daß beide nicht auf einen Vergilcommentar, sondern auf einen Vergil citirenden Schriftsteller zurückgehen, nicht ausgeschlossen ist. Die Fragmente 3 — 12 (im ganzen bietet er 24 Fragmente) hat Bitsch Macrobius' Commentar zum Somnium Scipionis entnommen, kann aber nur für frg. 3 und frg. 5 Parallelen, und zwar bei Servius, nachweisen. Sehen wir aber näher zu, so sind auch diese Parallelen falsch. Denn Macrobius I 9, 4 gibt zu Aen. XII 952 folgende Erklärung: *hinc anima ... et absolutionem corporis perhorrescit et, cum necesse est, nonnisi 'cum gemitu fugit indignata sub umbras'*. Dagegen erklärt Servius ad Aen. XII 952 nach zwei anderen Interpretationen folgendermaßen: *'cum gemitu fugit ...' vel quia . . . discedebat a iuvene. nam volunt philosophi invitam animam discedere a corpore, cum quo adhuc habitare naturae legibus poterat* usw., wonach das *cum gemitu fugit* . . . in der Jugend und frischen Kraft des verlassenen Körpers seine Erklärung findet; bei Macrobius lesen wir davon nichts. Ferner wird bei Macrobius I 13, 12 die Vergilstelle VI 545: *explebo numerum reddarque tenebris* nicht im Anschluß an Plotinus' Aussprache über Selbstmord (§ 9. 10) citirt, sondern das Citat reiht sich an § 12: *anima ergo ipsa non deficit . . . sed impletis numeris corpus fatiscit* nicht ganz glücklich an und wir finden bei Serv. ad Aen. VI 545 keine ähnliche Interpretation. Es stehen also die 10 Vergilerklärungen im Commentar zum Somnium Scipionis ganz für sich, und für diese 10 Stellen wenigstens läßt sich ein Vergilcommentar nur auf anderem Wege nachweisen. Richtig aber hat Bitsch S. 9 ff. hingewiesen auf den Zusammenhang zwischen Serv. ad Aen. VI 439: *quia qui altius de mundi ratione quaesiverunt, dicunt intra novem hos mundi*

circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx; unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terram, ut diximus supra und Favonius Eulog. in Somn. Scip. I 5, 6: . . . *ex quo mihi videtur Maro doctissimus Romanorum dixisse illud* (Aen. VI 439): '*novies Styx interfusa coercet*', *terra enim nona* (sc. *pars*) *est, ad quam Styx illa protenditur . . . nam sub pedibus summi patris . . . Styx* (= *anima*) *posita per omnes circulos fluit, imponens singulis velut in curru aurigam, id est vitae substantiam, a qua cuncta viventia originem sortiuntur.* Damit verwandt, wenn auch nicht ganz identisch, ist Macrob. I 11, 12: *nec subito a perfecta incorporalitate luteum corpus induitur . . . in singulis enim sphaeris . . . aetheria obvolutione vertitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur,* wofür Bitsch durch Hinweis auf I 12, 13 und I 14, 6 [1]) neuplatonische Herkunft sichergestellt hat. Damit stimmt wieder Servius ad Aen. VI 714 überein: *docent autem philosophi, anima descendens quid per singulos circulos perdat: unde etiam mathematici fingunt, quod ... cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem* (vgl. Serv. ad Aen. VI 439) *Veneris* usw. Die Angabe der *mathematici* (welche derselben neuplatonischen Quelle gehört) unterscheidet sich dadurch, daß nur die in den einzelnen Sphären bekommenen Untugenden erwähnt werden.

Alle vier Angaben tragen also neuplatonisches Gepräge. Daß die Serviusstellen wieder auf Labeo zurückgehen, zeigt erstens Arnob. II 28: *ad infima haec mundi quanam ratione pervenerint, quas ex quibus circulis qualitates ... adtraxerint,* vgl. Niggetiet a. a. O. S. 76 ff. Ferner hat Bitsch S. 15 ff. richtig betont, daß die Angabe bei Serv. ad Aen. VI 439 ziemlich verwirrt ist und daß die Gleichstellung *de quibus tristitia nascitur, id est Styx*, nicht aus der neuplatonisch-physischen Quelle (*Styx* = *anima* bei Eulogius) genommen sein kann, sondern, wie Macrobius in Somn. Scip. I 10, 9 [2]) beweist, eine Er-

1) I 12, 13 wird dieselbe Lehre vorgetragen, und erwähnt, wie die Seele in den einzelnen Sphären mit den *λογιστικόν, πρακτικόν* und *θυμικόν* ausgerüstet wird. Letztere Einteilung finden wir auch I 14, 6, wo *haec mens, quae νοῦς vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens* sicher neuplatonisch ist.

2) Macrob. in Somn. Scip. I 10, 9: *antequam studium philosophiae ... adolesceret, qui ... auctores constituendis sacris caeremoniarum fuerunt, aliud*

klärung der *mythici* enthält. Wir finden aber bei Serv. ad Aen. VI 439 nicht nur die physische und die mythische Erklärung nebeneinander; es folgt eine dritte, philosophisch richtige Interpretation: *unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terram, ut diximus supra*, welche stoische, nicht neuplatonische (vgl. Macr. in Somn. Scip. I 10, 11. Bitsch S. 19) Interpretation Norden[1]) richtig dem Posidonius zugewiesen hat. So steht also bei Servius neben- und hintereinander eine physisch-neuplatonische, eine mythische und eine stoische Erklärung. Und da ist nun hervorzuheben, daß gerade Labeo in Übereinstimmung mit Varros bei Augustin de c. d. VI 5 erhaltener Auffassung: *qui tria genera theologiae dicit esse . . . eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile* die Ansichten der *mythici* und *physici* gerne zusammengestellt hat, so z. B. Macrob. Sat. I 9, 2 ff. über Ianus, sicher aus Labeo (vgl. oben S. 40 und Kahl a. a. O. S. 751): *mythici referunt . . . sed physici eum magnis consecrant argumentis divinitatis.* Auch über Saturnus hat Labeo die Ansichten der *mythici* und *physici* nebeneinandergestellt, vgl. Kahl S. 756. Aber auch Posidonius gehört zu den von Labeo (indirekt) citirten Schriftstellern. Denn Reinhardt hat a. a. O. S. 70 A. 1 richtig darauf hingewiesen, daß Cornificius bei Macrob. Sat. I 23, 2—8 Posidonius citirt hat: *Iovis appellatione solem intellegi Cornificius scribit, cui unda Oceani velut dapes ministrat. ideo enim, sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant, 'solis meatus a plaga, quae usta dicitur, non recedit, quia sub ipsa currit Oceanus . . .' . . . θεοὺς enim dicunt sidera et stellas ἀπὸ τοῦ θέειν id est τρέχειν, quod semper in cursu sint* (vgl. Plato Crat. 397 D) *ἢ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖσθαι . . . nomen autem daemonum cum deorum appellatione coniungit aut quia di sunt δαήμονες, id est scientes futuri* (= Plut. Crat. 398 B), *aut, ut Posidonius scribit in libris, quibus titulus est περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων, quia ex aetheria substantia parta atque divisa qualitas illis est.* Daß in der Tat das ganze Stück c. 23, 1—8 auf Cornificius zurückgehen muß, beweist meines Erachtens das von Reinhardt beobachtete Neben-

---

esse inferos negaverunt quam ipsa corpora . . . Acherontem (sc. *putarunt*) *quicquid fecisse dixissere usque ad tristitiam humanae varietatis more nos paenitet . . .* (11, 1) *dicendum est. quid his postea veri sollicitior inquisitor philosophiae cultus adiecerit.*

1) Verg. Aen. VI² S. 27.

einanderstehen von Platonischen und Posidonischen Gedanken, was für Varro charakteristisch ist, der Plato durch Posidonius kennt[1]); letzteres darf zweifelsohne auch für seinen Nachfolger Cornificius gelten. Nun wird aber Cornificius bei Macrobius (wie bei Arnobius) immer an solchen Stellen citirt, welche Macrobius und Arnobius dem Labeo verdanken (diese Tatsache steht besonders seit Kahls Untersuchungen fest), so daß das Posidoniusfragment bei Labeo stand.

Alles weist also darauf hin, daß das dreigliedrige Serviusscholion ad Aen. VI 439 (also auch Favonius Eulogius, der die neuplatonische und Posidonische, und Macrobius in Somn. Scip. I 10, 9 ff., der die mythische und die neuplatonische Auffassung gibt) und Serv. ad Aen. VI 714, wie mehrere sonstige Serviusscholien, nicht von Marius Victorinus, den Servius nicht kennt, sondern von Cornelius Labeo herrühren und die neuplatonische Interpretation Labeo nicht unbekannt war. Bestätigt wird diese an sich sehr wahrscheinliche Annahme durch eine bis jetzt übersehene Serviusstelle (ad Aen. V 85), wo der Bemerkung des Servius: ... *ita ergo nunc etiam Aeneae omen sui erroris ostenditur septem gyris: nam septimus ei annus est finis erroris. et est optimum figmentum: annus enim secundum Aegyptios indicabatur ante inventas litteras picto dracone caudam suam mordente, quia in se recurrit* von Serv. Dan. hinzugefügt wird: *alii hoc secundum Platonem dicunt, qui ait animos* (*animas*?) *per septem circulos ad corpora penetrare.* Diese Bemerkung des Serv. Dan. gehört mit den von mir auf Labeo zurückgeführten, soeben behandelten Stellen, wie jeder leicht sehen kann, aufs engste zusammen. Da ist es nun sehr wichtig, daß die gleich vorhergehende Notiz des Servius über die Abbildung des Jahres bei den Aegyptern sich auch bei Lydus de mens. III 4 findet: *εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφει· καὶ ταύτῃ ἐνιαυτὸς ὠνομάσθη. ὅθεν καὶ Αἰγύπτιοι καθ' ἱερὸν λόγον δράκοντα οὐρηβόρον ταῖς πυραμίσιν ἐγγλύφουσιν* und außerdem bei Macrob. I 9, 12 an einer sicher auf Labeo zurückgehenden Stelle[2]) eine ganz ähnliche Notiz über Ianus steht: *hinc et Phoenices in*

1) Vgl. z. B. Agahd in seiner grundgelehrten Sammlung der Fragmente von Varro rer. div. Buch I, XIV—XVI, Jahrb. für Philol. Suppl. XXIV S. 150 A. 18.

2) Vorhergeht *unde et Cornificius Etymorum libro tertio 'Cicero' inquit 'non Ianum sed Eanum nominat'* usw., vgl. oben S. 40; es folgt die besprochene Stelle *ideo et apud nos in quattuor partes spectat* (Ianus), *ut demonstrat simulacrum eius Faleris advectum,* dann Gavius Bassus, den Labeo citirt, vgl. Lydus a. a. O. p. 65, 7 und Kahl S. 744.

sacris imaginem eius exprimentes draconem finxerunt in orbem redactum caudamque suam devorantem, ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se revolvi. So viel beweist jedenfalls die Labeo-Macrobiusstelle, daß die verwandte, mit Lydus übereinstimmende Serviusnotiz (ad Aen. V 85) nur dem Labeo gehören kann. Dann aber gewinnt unsere aus den erwähnten Gründen höchst wahrscheinliche Annahme, daß die unter sich verwandten Stellen des Macrobius in Somn. Scip. I 11, 12, des Favonius Eulogius, des Servius ad Aen. VI 439. 714, des Servius Dan. ad Aen. V 85 dem Labeo gehören, durch den Nachweis, daß die gleich vorhergehende Bemerkung des Servius ad Aen. V 85 ebenfalls dem Labeo entnommen wurde, eine neue, sichere Bestätigung[1]). Wir folgern aus der Tatsache, daß

1) Ebenso gingen Serv. ad Aen. VII 610 und Serv. Dan. ad Aen. VII 607 beide auf Labeo zurück. Wie eng Serv. und Serv. Dan. sich berühren, kann man leicht aus vielen Varrofragmenten bei Servius und Serv. Dan. zum selben Verse ersehen (mehr bei Samter, Quaest. Varron., Diss. Berl. 1891; Ritter, de Varrone Vergilii auctore, Diss. Halle 1901, welche auf das Verhältnis des Serv. zum Serv. Dan. nicht eingehen), man vgl. z. B. Serv. und Serv. Dan. ad Aen. I 532. VIII 635. 636. 638. IV 166. X 564 usw. Sehr interessant sind Stellen wie Macrob. III 8, 1: *cum ille doctissime dixerit* (Aen. II 632) *ducente deo non dea. nam et apud Calvum Aterianus adfirmat legendum ... deum Venerem, non deam. signum etiam eius est Cypri barbatum corpore sed veste muliebri, cum sceptro ac natura virili ... et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres virili* = Serv. + Serv. Dan. ad Aen. II 632 (vgl. Barwick, Philol. LXX 1911 S. 126): *ac ducente deo*] ... *nam ait Calvus 'pollentemque deum Venerem'. item Vergilius ... est etiam in Cypro simulacrum barbatae Veneris* ⟨*corpore et veste muliebri, cum sceptro et natura virili, quod Aphroditon vocant, cui viri in veste muliebri, mulieres in virili veste sacrificant*⟩. Macrobius zeigt, daß Serv. und Serv. Dan. eine einheitliche, aus derselben Quelle stammende Notiz bieten. Sehr lehrreich ist auch Gellius II 6 = Serv. + Serv. Dan. ad Buc. VI 76 (aus Probus). Daß an solchen Stellen Servius und Servius Danielis ihre Notizen Donat entliehen haben müssen, zeigen andere Stellen, wo Serv. und Serv. Dan. zusammen mit einer Notiz in Donats Terenzcommentar oder seinen grammatischen Arbeiten übereinstimmen. Und da Serv. Danielis, wie oben S. 41 A. 2 gesagt wurde, einen einheitlichen Commentar bietet, müssen alle sich ergänzenden und aus derselben Urquelle geschöpften Notizen des Serv. und Serv. Dan. zum selben Verse (und alle identischen, bei Serv. und Serv. Dan. zu verschiedenen Versen sich findenden Notizen) aus demselben Vergilcommentar stammen, d. h., wie vereinzelte Stellen, wo Serv. + Serv. Dan. = Donat (Terenzcommentar) ist, beweisen, dem Commentar Donats. Erst von dieser Grundlage aus läßt sich im vollen Umfange beweisen, wie vieles Servius dem Donat verdankt. Ich hoffe das alles später auszuführen; Enders Sammlung (Aeli

Labeo für die erwähnten, neuplatonisch gefärbten Stellen Quelle war, daß er nicht vor dem dritten Jahrhundert gelebt haben kann.

Wie gesagt, ist für Macrobius Sat. I 23, 1—8 (das Euripidescitat in § 8 läßt sich nicht trennen) die Labeonische Herkunft sichergestellt. Wir finden hier Cornificius, Cleanthes, Posidonius und Euripides (Labeo fand die drei Citate bei Cornificius, s. oben S. 48) citirt. Wenn also Macrob. Sat. I 17, 8—9 für den Namen Apollo (Labeo schrieb bekanntlich *de oraculo Apollinis Clarii*; vgl. Macrob. Sat. I 18, 21) Etymologien des Cleanthes und Cornificius (dieses Labeofragment auch bei Kahl) gegeben werden und dann sofort *alii cognominatum Apollinem putant ὡς ἀπολλύντα τὰ ζῷα, ... ut Euripidis in Phaethonte* folgt, so muß wegen der citirten Autoren Cleanthes, Cornificius und Euripides auch dieses ganze Stück auf Cornificius-Labeo zurückgehen. Wenden wir uns jetzt zu der oben angeführten Stelle Serv. ad Buc. V 66: *sed constat secundum Porphyrii librum quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem* (s. oben) ... *unde etiam tria insignia circa eius simulacrum videmus: lyram ... grypem ... sagittas ... unde etiam Apollo dictus est ἀπὸ τοῦ ἀπολλύειν.* Wir finden an dieser Serviusstelle in engem Zusammenhang erstens die auch von Labeo (bei Macrobius) erwähnte Etymologie Ἀπόλλων ἀπὸ τοῦ ἀπολλύειν, zweitens die Angabe, daß Porphyrius in seinem Buch von der Sonne Sol, Liber und Apollo gleichsetzte, d. h. eine Notiz, welche sich auf eine gerade von Labeo und vielleicht unter den Römern nur von Labeo ausführlich begründete Lehre bezieht, und derselbe Servius gibt ad Georg. I 5 (s. unten S. 52) den Inhalt des Porphyriuscitates nach Labeo. Die notwendige Schlußfolgerung, gegen welche andere Ansichten nicht in Betracht kommen können, ist diese, daß Servius auch hier, wie sonst, den Labeo (indirekt) ausschreibt und das Porphyriuscitat bei ihm vorfand. Auch läßt sich dafür, daß Servius (Donat) griechische Quellen gebraucht

---

Donati Commenti Vergiliani reliquiae, Diss. Greifswald 1910) bildet nur einen sehr dürftigen, aber immerhin soliden Anfang. Auf die Frage, woher Servius seine Probuscitate hat, ist der inzwischen gefallene H. Aistermann in seiner vortrefflichen Fragmentensammlung (Bonn 1910) nicht eingegangen. Sie gehören alle Donat, der sicher z. T. aus Asper schöpft. Die Probusfragmente lassen sich um einige Serviusstellen vermehren, darüber an anderer Stelle. Ein neues Fragment bei Norden, Ennius und Vergil S. 1 ff.; was Marx, Deutsche Literaturzeitung 1916 Sp. 187 dagegen anführt, entbehrt jeder Beweiskraft.

haben sollte, kein sicherer Beweis anführen[1]). Labeo hat also Porphyrius citirt.

Dementsprechend können wir über einen Umweg auch den Plotinus bei Labeo nachweisen. Daß wir die Übereinstimmung zwischen Macrob. Saturn. I 18, 23: *hinc et Vergilius sciens Liberum patrem solem esse et Cererem lunam . . . ait* (es folgt Georg. I 7) und Serv. ad Georg. I 5: *stoici ... eundem Solem, eundem Liberum, eundem Apollinem vocant* — bei beiden finden wir die aus Vergil Georg. I 5 *vos o clarissima mundi lumina Liber et alma Ceres* töricht erschlossene Gleichsetzung: *Liber* = *Sol* — auf Labeo (nicht auf Marius Victorinus) zurückzuführen haben, sah schon Kahl S. 762. Auch Lydus S. 106, 16 W. schreibt: *Λίβερ . . . τουτέστιν Ἥλιος*. Außerdem finden wir kurz vorher bei Macrobius (§ 21) Cornelius Labeo citirt. Auch das Orphische Fragment (§ 22) kann Labeo sehr wohl gehören; denn nicht nur die Neuplatoniker, sondern auch die Stoiker, auf denen Labeo (durch Cornificius) häufig fußt, citiren Orphische Verse[2]).

---

1) Daß Servius (Donat) griechische Quellen benutzt haben sollte, ist unwahrscheinlich. Wenn Scheidweiler in seiner Fragmentensammlung Euphorions (Bonner Diss. 1908 S. 92) glaubt, daß Servius seine Euphorionfragmente dem Theon entnommen hat, so wird dies für einige Stellen dadurch widerlegt, daß Servius (d. h. Donat) nicht nur Kallimachos (vgl. Serv. ad Aen. I 408: *cuius rei αἴτιον, id est causam, Varro Callimachum secutus exposuit;* ad Aen. VII 778; Ritter a. a. O. S. 77), sondern auch den Euphorion durch Varro kennt. Denn erstens finden wir ad Aen. III 16 *Euphorion et Callimachus hoc dicunt etiam, quod Aenum dicatur a socio Ulixis illic sepulto,* Euphorion zusammen mit Kallimachos (aus Varro, s. oben) citirt; zweitens stammen ähnliche Serviusnotizen über Städte, welche nach dort begrabenen Helden benannt worden seien, immer aus Varro, vgl. z. B. Serv. ad Aen. VI 107 (IX 710), wo die Notiz (*Baiae*) *a Baio socio eius illic mortuo* aus Varro (Timaeus) herrührt usw. Ferner gehört (vgl. Noack in d. Z. XXVIII 1893 S. 148) Serv. ad Aen. III 16 mit ad Aen. II 81 (vgl. *Ulixes frumentatum missus ad Thraciam*) eng zusammen, und am Ende dieses ebenfalls auf Euphorion zurückgehenden Scholions finden wir Varro citirt, d. h. das Ganze stammt aus Varro. An anderen Stellen hat ein Vergilkommentator Euphorionfragmente für die Vergilinterpretation (vgl. z. B. ad Aen. II 341) wohl direkt aus Euphorion geschöpft. Das wird aber wohl nicht Donat, sondern seine Hauptquelle, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert lebende Asper, gewesen sein.

2) Das beweist Philodem de pietate c. 13 G.: *ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ* (sc. *περὶ θεῶν ὁ Χρύσιππος*) *τά τε εἰς Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον ἀναφερόμενα καὶ τὰ παρ' Ὁμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Εὐριπίδῃ καὶ ποιηταῖς ἄλλοις ὡς καὶ Κλεάνθης*

In dem sicher zum Teile auf Labeo beruhenden Macrobiusabschnitt I 17—23 finden wir noch zwei andere Vergilcitate. Die Annahme, daß auch diese beiden Stellen Labeonisch sind, ist an sich wahrscheinlich und wird durch andere Erwägungen sichergestellt. Denn Macrob. Sat. I 17, 3—4: *si enim sol, ut veteribus placuit, 'dux et moderator' est 'luminum reliquorum'* (= Cic. de rep. VI 17) *et solus stellis errantibus praestat, ipsarum vero stellarum cursus ordinem rerum humanarum, ut quibusdam videtur, pro potestate disponunt, ut Plotino constat placuisse, significant: necesse est ut solem ... omnium ... fateamur auctorem. et sicut Maro, cum de una Iunone dicet* (*dicit?*) *'quo numine laeso'* (= Aen. I 8), *ostendit unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus, ita diversae virtutes solis nomina dis dederunt* hat auch hier bei Serv. ad Aen. I 8: *quo numine laeso*] ... *namque Iuno multa habet numina: est Curitis, quae utitur curru et hasta ... est Lucina ... est regina* seine Parallele. Wenn Macrob. I 17, 23 = Serv. ad Georg. I 5 Labeo gehört, so scheint auch für Macrob. I 17, 5 = Serv. ad Aen. I 8, weil der Inhalt beider Stellengruppen eng verwandt ist, Labeo als Quelle angenommen werden zu müssen. Und daß wir nicht fehlgehen, beweist die Probe aufs Exempel: für das gleich vorhergehende Serviusscholion (Apollodor) zu dem ersten Teile desselben Verses (*musa mihi causas memora*) Aen. I 8 wurde oben S. 43 f. die Labeonische Herkunft ausführlich bewiesen. Wir haben also bei Servius ad Aen. I 8 zwei gleich aufeinanderfolgende Labeofragmente zurückgewonnen. Außerdem ist die Grundlage des zuletzt behandelten Labeofragments bei Serv. ad Aen. I 8 Varronisch und Labeo fußt ja bekanntlich zum Teile auf ihm. Für Iuno Curitis bei Varro vgl. Serv. ad Aen. I 17 (*curru* fälschlich statt *curi* wie ad Aen. I 8[1]); die *sacra Tiburtina* auch sonst in Varrofragmenten), auch Paul. p. 49. 63: *Iunonis Curitis, quae ita appellatur a ferenda hasta, quae lingua Sabinorum curis dicitur,* wo die Sabinische Wortableitung auf Varro als Quelle hinweist, vgl. Varros bekannte Theorie, daß das Praenomen sabinischer Herkunft sein sollte, und s. auch Serv. ad Aen. I 532 usw. Einen letzten Beweis bietet schließlich die Verwandtschaft zwischen dem Macrobischen: *unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus*

πειρᾶται συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν. Euripides fanden wir oben bei dem Stoiker Cornificius citirt.

1) Vgl. Wissowa, Relig. u. Kultus² S. 189 A. 3.

und Servius ad Georg. I 5 (= Labeo, s. oben): *unam ... esse potestatem, quae pro ratione officiorum nostrorum variis nominibus appellatur.*

Für das dritte Vergilcitat (Georg. III 325) bei Macrob. I 17,34 ergibt sich jetzt die Labeonische Herkunft von selbst; außerdem findet es sich gleich nach einem Cornificiuscitat (§ 33), und die Stoiker Antipater und Cleanthes (s. oben) werden bald darauf § 36 citirt.

Wichtig ist nun, daß an der ausgeschriebenen Macrobiusstelle (I 17, 3—4), wo Aen. I 8 citirt wird, das Aeneiscitat und seine Erklärung mit dem Vorhergehenden (§ 3) so enge verknüpft sind[1]), daß eine einheitliche Notiz vorliegen muß. Wir finden das Plotinuscitat in der Mitte einer Notiz, deren Schluß (das Vergilcitat und seine Erklärung) und Anfang sicher dem Labeo gehört. Denn es ist sehr zu beachten, daß der Anfang der einheitlichen Notiz: *si enim sol ... dux ... est ... et solus stellis errantibus praestat* eine beabsichtigte lateinische Etymologie (*sol, quia solus stellis errantibus praestat*) bietet, welche auf Varro beruht; vgl. de l. l. V 68 *sol ... ⟨quod⟩ solus ita lucet, ut ex eo deo dies sit* und Cic. n. d. II 68. Und daß Labeo seine Etymologien dem Varro entnahm, dafür gibt es manche Indicien[2]). Macrob. I 17, 3—4, also auch das Plotinuscitat, gehört dem Labeo. Auch § 5 kann Labeo entnommen sein; denn *Ἑρμῆς ἀπὸ τοῦ ἑρμηνεύειν* findet sich auch in den unten behandelten, aus Labeo stammenden Serviusstellen.

---

1) Denn die Vergilinterpretation steht als Nebensatz in einem Hauptsatz, der mit dem vorhergehenden Satz den gleichen Gedanken enthält.

2) Die Nachrichten über Mercurius bei Arnob. III 32. Serv. Dan. ad Aen. VIII 138. IV 42. Serv. ad Aen. IV 239. 242. Augustin C. D. VII 14 sind nicht einheitlich, sondern Serv. Dan. und Arnobius gehören durch die Erzählung, daß Mercurius von Plexippus und Enetus die Hände abgeschnitten wurden, weil ihm die von ihnen erfundene Kunst des Ringens verraten worden war (kurz bei Arnobius), und durch die Etymologie *mercurius* = *medicurrius* (= *medius currens* Augustin) näher zusammen. Arnobius weist uns auf Labeo hin, der, wie Augustin, aus Varro schöpfte (vgl. Agahd a. a. O. 120), und es sieht danach aus, als ob Labeo die Varronische Etymologie ein wenig umänderte, um dem Wortlaut näher zu kommen. Dann scheint Labeo bei Arnob. III 31: *quod aqua nubat terram ... Neptunus* ebenfalls nach Varro zu etymologisiren (ganz anders z. B. Cic. de d. n. II 66: *a nando*), aber dessen Etymologie (vgl. l. l. V 72: *Neptunus quod mare terrae obnubit*) wieder mit demselben Zwecke etwas geändert zu haben: *Neptunus quod nubat* ist vorsichtiger als *Neptunus quod obnubit.* Isidor Or. XIII 7, 2 *Neptunus quod nubat* (auch Coniunctiv) stimmt merkwürdig mit Arnobius überein, anders Or. VIII 11, 38. Für Proserpina

Ich meine gezeigt zu haben, daß die großen Übereinstimmungen, welche zwischen Porphyrius und Labeo deutlich vorhanden sind, sich dadurch erklären lassen, daß Labeo, der den Porphyrius und Plotinus citirt und auch neuplatonische Gedanken in seinen Fragmenten uns zeigt, den Porphyrius benutzt hat. Labeo ist wohl ein jüngerer Zeitgenosse des Porphyrius; denn weil Arnobius seine Schriften benutzt hat, kann er nicht lange nach Porphyrius gelebt haben. Die Ansicht derjenigen Gelehrten, welche meinten, daß Arnobius den von ihm angegriffenen Labeo deshalb nicht genannt hat, weil beide Zeitgenossen waren, hat sich vollkommen bestätigt. Daß Augustin den Labeo nicht direkt zu den Neuplatonikern rechnet, darf uns nicht wundernehmen. Die Tatsache, daß Labeo im Anschluß an die etruskische, ihm besonders durch Nigidius Figulus bekannte Lehre einerseits zwischen den *dii boni et mali* scheidet, während die Neuplatoniker bekanntlich alle Götter für gut hielten (vgl. Augustin. de c. d. IV 26), andererseits Porphyrs Theokrasie übernahm, zeigt, daß Labeo als Eklektiker teils auf römischem, griechisch-stoisch beeinflußtem, teils auf griechischem, neuplatonischem Boden stand. Daß Labeo neben Varro auch Nigidius Figulus und Cornificius anscheinend selbst benutzt hat, zeugt für seine Quellenstudien, nicht gegen eine späte Datirung. Auch Donat hat in seinem Vergilcommentar nicht nur Varro, sondern auch Hygin wahrscheinlich selbst benutzt.

Wieviel für Labeo noch zu tun übrig bleibt, hat sich hoffentlich ergeben[1]). Wieviele Fragmente Servius bietet, will ich hier nicht

---

gab Varro zwei Etymologien, vgl. l. l. V 68 und Augustin. C. D. VII 24. An die letztere, vorsichtigere Etymologie: *Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges* schließt sich Labeo bei Arnob. III 33 an; daß *Proserpina* nicht von (*pro-*)*serpens* abgeleitet werden kann (so l. l. V 68), scheint Labeo empfunden zu haben. Serv. Dan. ad Aen. II 296 bietet zwar eine auf Labeo zurückgehende Notiz über die Penaten (vgl. Wissowa, Ges. Abh. S. 101 ff.), aber die Etymologie von Vesta: *quod ... vi sua stet* scheint Varronisch zu sein, vgl. auch Ovid. Fast. VI 299. Labeo bei Arnob. III 32: *quod in mundo stet sola* scheint Vesta nicht mit Varro in *vi-sta*, sondern vorsichtiger in *ve-sta* zerlegt zu haben. Daß nicht Arnobius selbst, sondern Labeo (oder dessen Quelle? jedenfalls liebte Labeo Ähnliches) die etymologischen Umbiegungen vornahm, beweist die erste Stelle, wo Servius und Arnobius übereinstimmen.

1) Auf die Frage, ob Labeo (ihn müssen wir dem Marius Victorinus substituiren) Vergilverse commentirt oder nur in seinen anders gearteten Werken, welche Donat auch sonst ausschrieb, Vergilverse citirt hat, komme ich später zurück. Hervorheben will ich nur, daß es einige In-

erörtern. Nur aufwerfen möchte ich die Frage, ob die unmittelbare Quelle für Macrobius I 17—23, welche diesem die Porphyrius- und die römisch-stoischen Notizen vermittelt hat, nicht Labeo gewesen ist, der die Porphyriusgedanken mit seinen aus römisch-stoischen Quellen geschöpften Ergänzungen ausgefüllt hat. Macrobius, der sonst seine direkte Quelle, wie es scheint, nicht nennt, kann I 18, 21 eine Ausnahme gemacht haben. Auch kann Cornelius Labeo in der Macrobius vorliegenden Arbeit (denn das I 18, 21 erwähnte Buch *de oraculo Apollinis Clarii* kann nicht die Quelle für c. 17—23 sein) sich selbst citirt haben und Macrobius das Selbstcitat unter Labeos Namen angeführt haben. Wenn Reitzenstein (Zwei religionsgesch. Fragen S. 80 A. 1) schreibt: 'in dem äußerst interessanten ... Stück des Macrob. I 17, 2—23, 22 sind zwei Elemente zu scheiden: ein alter, im wesentlichen stoischer Kern, der erlesenste Citate aus der ältesten griechischen Literatur mit kaum minder seltenen römischen Angaben verbindet und der wohl auf den ... Stoiker Cornificius ... zurückgeht, und eine ... aegyptisirende Ausführung, in der Plotin, Numenios, Porphyrios und Cornelius Labeo erwähnt werden; wahrscheinlich stammt auch sie aus einer schon lateinischen Quelle', so stimme ich ihm fast ganz bei, nur daß Labeo nicht in der aegyptisirenden Ausführung erwähnt wurde, sondern derjenige ist, der die Angaben des Porphyrius, Plotin und Numenius mit dem stoischen, aus römischen Quellen geschöpften Kerne verband, auch neben Cornificius den Nigidius und Varro selbst benutzte und so ein harmonisches System bildete und es dem Macrobius übergab.

Charlottenburg. W. A. BAEHRENS.

---

dicien dafür gibt, daß Labeo zuerst (?) mit seinen Ausdrücken *Vergilius sciens* (Macrob. I 18, 23), *Vergilius ... peritus* (Serv. ad Buc. V 66) usw. die große Gelehrsamkeit Vergils, welcher sich in allem an die bestehenden religiösen Bestimmungen angeschlossen habe, hervorgehoben hat. Donat scheint dann diese Methode — auch um Vergil gegen *obtrectatores* zu schützen — übernommen zu haben. Ihm verdankt sie Macrobius III 1—12. Darüber anderswo.

PLOTINISCHE STUDIEN.

(s. XLVIII 408ff. XLIX 70ff. LI 97ff.)

IV.

Zur Ethik des Plotinos.

Auch dem Plotinos ist die Philosophie magistra vitae. Das ethische Interesse überwiegt das theoretische; als Ziel des Philosophirens gilt nicht das Wissen, sondern das Leben, ewiges Leben. Zwar entfaltet Plotin in der Ableitung des Weltprocesses aus dem Einen und Ersten große spekulative Kraft, aber sein tiefstes Anliegen und Herzensbedürfnis gipfelt doch in dem Nachweis, daß die Seele aus den Banden des Leibes gelöst und zu ihrem ewigen Leben in Gott zurückgeführt werden könne.

Der Fundamentalsatz seiner Ethik lautet in fast wörtlichem Anschluß an Platons Theaitetos 176 A: *ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. τίς οὖν ἡ φυγή; θεῷ, φησιν, ὁμοιωθῆναι. τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ* (Enn. I 2).

Aus diesem Satze läßt sich wie aus dem Kern so ziemlich die gesamte Philosophie Plotins entwickeln. Zwei Hauptteile ergeben sich auf den ersten Blick: ein mehr negativer, die *φυγὴ ἐντεῦθεν,* und ein mehr positiver, die *ὁμοίωσις θεῷ*. Fliehen will und muß die Seele von hier, weil das Böse hier notwendig umgeht. Warum notwendig? Weil die Brutstätte des Bösen die Materie ist und ohne Materie eine sichtbare Welt nicht gedacht werden kann. Notwendigkeit, Wesen und Ursprung des Bösen, Materie: ein langes und schwieriges Kapitel. Daneben wäre die Frage zu erörtern, wie trotz des Bösen diese Welt dennoch ein Kosmos und eine sittliche Ordnung ist: Theodicee, *περὶ προνοίας*. Das Wichtigste aber: wie kommt das Böse in die Seele, oder platonisch zu reden, wie kommt die Seele in das Böse? Lehre vom Fall der Seele. Und welche Kräfte stehen der Seele zu Gebote, um sich von ihrem

Falle zu erheben? Dabei wird von der Gebundenheit und Freiheit des Willens zu reden sein. Gott sollen wir ähnlich werden. Wer ist dieser Gott? Was hat es mit der Gottähnlichkeit auf sich? Wodurch werden wir Gott ähnlich? Die Antwort: durch ein gerechtes und heiliges und überhaupt tugendhaftes Leben, bedarf als Ethik im engern Sinne einer eingehenden Untersuchung, die Plotin in dem Büchlein περὶ ἀρετῶν Enn. I 2 anstellt. Sie ist das Thema unsers Aufsatzes.

Wir geben uns nicht als Philosophen, die den Wert der Plotinischen Ethik historisch-kritisch prüfen und an irgendeinem, meist fremden Maßstab messen; wir wollen nur ermitteln, was Plotin wirklich gedacht und gesagt hat. Darum verfolgen wir seinen Gedankengang so genau und so gut, als wir ihn verstehen. Die hinzugefügten Erläuterungen sind exegetischer und textkritischer Art.

Kap. I. Zweck und Ziel alles sittlichen Strebens ist: von hier zu fliehen und Gott ähnlich zu werden durch Gerechtigkeit und Heiligkeit mit Einsicht gepaart, überhaupt durch vollkommene Tugend. Wie ist die geforderte Gottähnlichkeit zu verstehen? Welche Tugenden führen zu diesem Ziel? Diese beiden Fragen beherrschen den Gang der Argumentation.

Es scheint logisch und einleuchtend zu sein, daß Gott die Tugenden hat, durch die wir ihm ähnlich werden sollen, und daß unsere Tugenden Abbilder der seinigen sind. Aber das ist eben nur Schein. Die Sophrosyne z. B. kann Gott unmöglich haben, denn ihn beunruhigen keine Begierden; ebensowenig die Tapferkeit, denn an ihn tritt nichts Furchtbares heran. Also die politischen oder bürgerlichen Tugenden wird er nicht haben. Aber vielleicht höhere desselben Namens, nach denen die Verähnlichung recht eigentlich erst geschieht? Auch das ist nicht notwendig. Hat Gott die bürgerlichen Tugenden nicht, durch die wir ihm doch irgendwie und einigermaßen ähnlich werden, so braucht er auch die höheren nicht zu haben, so können wir ihm durch unsere eigenen selbsterworbenen Tugenden näher kommen. Es ist ein allgemein gültiger Satz, daß die bewirkende Ursache nicht dieselben Eigenschaften hat wie die bewirkte Sache; der erzeugende Grund ist nicht identisch mit dem Erzeugnis. Wenn etwas durch Vorhandensein von Wärme warm wird, so braucht der Ursprung der Wärme nicht wieder warm zu sein; das Feuer wärmt, ohne seiner-

seits einem andern Feuer zu entspringen. Das heißt also: die vorhandene Tugend macht die Seele tugendhaft, ohne daß sie ihrerseits von einem tugendhaften Urheber stammte. Dagegen könnte man einwenden: wie das Feuer, das die Dinge erwärmt, seiner Natur nach warm ist, so ist Gott die Tugend, die er der Seele zuführt. Der Einwand wäre triftig, wenn das, was die Seele empfängt, identisch wäre mit dem, von dem sie es empfängt. Dem ist aber nicht so. Ist doch auch das sichtbare Haus nicht identisch mit dem Hause in der Idee, dem idealen Hause, nach dessen Muster es gebaut worden ist und mit dem es Ähnlichkeit hat. Dieses sichtbare Haus hat von dorther Maß und Ebenmaß, Ordnung und Harmonie erhalten, die Idee aber hat weder Maß noch Regel, da es dort in der intelligiblen Welt keine Maß- und Regellosigkeit, keine Unordnung und Disharmonie gibt. Ebenso erhält die Tugend ihr Wesen (*τάξις* und *κόσμος, συμμετρία* und *ὁμολογία*) von der Idee der Tugend, die als solche nicht Tugend ist; wir aber nähern uns der Idee, insofern wir uns Tugend erwerben.

Kap. II. Die Idee, oder sagen wir lieber Gott ist nicht die Tugend, sondern das Archetypon der Tugend, dem die unsrige gleicht wie das Abbild dem Urbild. So ist das Ähnlichwerden hier zu verstehen. Es gibt nämlich eine doppelte *ὁμοίωσις*. Zwei Dinge sind ähnlich, wenn beide „dasselbe haben“ d. h. zu ein und derselben Art oder Gattung gehören; sie werden aber auch ähnlich, wenn das eine wird, was das andere schon war, das als Princip dem späteren nicht coordinirt ist und in keiner Wechselbeziehung der Ähnlichkeit mit ihm steht.

Doch was ist nun eigentlich die Tugend, die ganze sowohl als auch jede einzelne? Die Untersuchung wird am besten von der einzelnen Tugend ausgehen; es wird sich dann auch leicht das Gemeinsame finden lassen, demgemäß sie alle Tugenden sind.

Die bereits erwähnten bürgerlichen Tugenden schmücken in der Tat und machen uns besser, indem sie die Begierden begrenzen, die Leidenschaften mäßigen, die falschen Meinungen vertreiben, kurz Maß und Form (*εἶδος*) in der Seele sind: dadurch gelangt in uns eine Spur jenes Besten in der intelligiblen Welt; je mehr die Seele reine Form wird, desto mehr nähert sie sich dem Absoluten, an sich Gestaltlosen, so daß sie sogar zu der Täuschung Veranlassung gibt, als ob sie Gott gleich wäre.

Kap. III. Die politischen Tugenden sind nur Vorstufen (*προ-*

δρομοι Porph.) einer höheren Art, die Platon Reinigungen (*καθάρσεις*) nennt. Durch diese, nicht durch die politischen Tugenden wird die Gottähnlichkeit errungen. Wie das? Die Seele ist schlecht, weil sie mit dem Körper zusammengeknetet und aller seiner Affektionen und Vorstellungen teilhaftig ist; sie wird gut und tugendhaft sein, wenn sie, vom Körper losgelöst, für sich allein ihre Tätigkeit ausübt. Danach stellen sich die Tugenden so:

νοεῖν τε καὶ φρονεῖν : *εἰ μόνη ἐνεργοῖ*
σωφρονεῖν : *εἰ μὴ ὁμοπαθὴς εἴη τῷ σώματι*
ἀνδρίζεσθαι : *εἰ μὴ φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος*
δικαιοσύνη : *εἰ ἡγοῖτο λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ πάθη μὴ ἀντιτείνοι.*

Rein also und allein muß die Seele sich betätigen, wenn sie gottähnlich werden will; denn rein ist das Göttliche und seine Wirksamkeit derartig, daß auch das Nachahmende Verstand und Einsicht erhält. Aber wohlgemerkt, das Göttliche hat nicht die Eigenschaften oder Verfassung (*διάθεσις*), die es durch seine Energie der Seele gibt; es hat überhaupt keine Verfassung, die eignet nur der Seele. Und die Seele denkt in anderer Weise als der göttliche Nus, das transcendente Eine denkt überhaupt nicht. Das leidenschaftslose, reine und intellektuelle Leben der Seele ist nur eine Nachahmung, ein Nachbild (*μίμημα*) des Lebens im göttlichen Intellekt. „Denn wie der ausgesprochene Begriff ein Nachbild des Begriffs in der Seele ist, so auch der in der Seele ein Nachbild des in einem Andern befindlichen. Wie nun der im diskursiven Denken herausgesetzte Begriff zu dem in der Seele sich verhält, so verhält sich der in der Seele, als Dolmetscher jenes, zu dem höheren vor ihm. Diese Tugend also ist Sache der Seele: dem *νοῦς* kommt sie nicht zu, auch nicht dem transcendenten Einen (*τοῦ ἐπέκεινα*)."

Kap. IV. Es fragt sich nun, ob die Reinigung identisch ist mit solcher Tugend, oder ob die Reinigung vorangeht und die Tugend folgt, desgleichen ob die Tugend in dem Reinwerden oder in dem Reinsein besteht. Zunächst ist so viel klar, daß die Tugend einer Seele, die sich erst reinigt, unvollkommener ist als die einer schon gereinigten. Aber auch die vollendete Reinigung ist noch nicht das Gute. Ja wäre die Seele vor dem Verlust ihrer Reinheit gut, dann genügte die Reinigung. Aber sie ist nicht gut, wie könnte sie sonst in das Böse hineingeraten? Sie kann sich ihrer Natur nach zum Guten oder zum Bösen wenden. In der Hin-

wendung zum Guten d. i. dem νοῦς besteht ihre Reinigung; ist sie gereinigt, so hat sie sich hingewandt, d. h. sie steht in Gemeinschaft mit dem Nus. Denn dieser ist ihr nicht fremd, sondern innerlich verwandt; ja er ist in ihr, wenn auch nur dunkel, latent und unwirksam. Schaut sie auf ihn, so empfängt sie von ihm einen lebendigen Eindruck; durch ihr Schauen erweckt sie die schlummernden Kräfte zu energischer Tätigkeit und wird ganz von ihnen durchdrungen.

Kap. V. Wie weit geht nun die Reinigung? Aus der Beantwortung dieser Frage wird auch erhellen, welchem Gott wir ähnlich und gleich werden sollen. Wir untersuchen also, was es hinsichtlich der Leidenschaften und Affekte aller Art mit der Reinigung auf sich hat und inwieweit die Trennung vom Körper möglich ist. Die Trennung vom Körper ist vielleicht dadurch möglich, daß sich die Seele auch gewissermaßen örtlich an den betreffenden Stellen — denn sie ist durch den ganzen Körper verbreitet — sammelt und in sich selbst concentrirt, jedenfalls aber von den (körperlichen) Empfindungen gänzlich unafficirt bleibt und nur die notwendigen Lustgefühle als Heilmittel und Erholung von Anstrengungen zuläßt, damit sie nicht belästigt wird, die Schmerzen dagegen hinwegräumt und, wenn das nicht möglich, ruhig erträgt und abschwächt dadurch, daß sie nicht in Mitleidenschaft gezogen wird; den Zornmut wird sie wenn irgend möglich ganz unterdrücken, wo nicht, wird sie wenigstens nicht selbst mitzürnen, und auch die unwillkürliche Regung, die von der sinnlichen Natur ausgeht, wird unter ihrer Herrschaft nur gering und schwach sein; vollends die Furcht wird sie, abgesehen auch hier von der unwillkürlichen Regung, gänzlich beseitigen (denn wovor sollte sie sich fürchten?) außer etwa bei einer Warnung vor drohendem Unheil. Was endlich die Begierde anlangt, so ist klar, daß sie nicht auf etwas Schlechtes gehen kann: die nach Speise und Trank zur Sättigung wird die Seele selbst gar nicht haben, ebensowenig die nach sinnlichem Liebesgenuß, und wenn doch, dann nur soweit, als es der natürliche Trieb verlangt, mit Ausschluß alles Unüberlegten; regt sich dennoch ein unwillkürliches Verlangen, so reicht es höchstens bis zur Vorstellung (Phantasie), die ihrerseits auch nur eine flüchtige sein darf. Überhaupt wird die Seele selbst von alledem rein sein und das Bestreben haben, auch den vernunftlosen Teil rein zu machen, so daß er nicht einmal Eindrücke zu erleiden hat, wenigstens keine heftigen

und häufigen, sondern nur solche, die sofort durch ihre (der Seele) Nachbarschaft paralysirt werden; wie wenn jemand, einem Weisen benachbart, von der Nachbarschaft des Weisen Nutzen zieht, indem er ihm entweder ähnlich wird oder sich vor ihm scheut, so daß er nichts gegen den Willen des Weisen zu tun wagt. Es wird also kein Streit sein zwischen dem unvernünftigen und vernünftigen Teil der Seele, denn die bloße Anwesenheit der Vernunft reicht hin ihn niederzuhalten: vor ihr wird der schlechtere Teil sich schämen und darum, wenn er sich überhaupt einmal etwas gerührt hat, selbst unwillig werden, daß er nicht Ruhe gehalten hat in Gegenwart seines Herrn, und sich selber seine Schwäche vorwerfen.

Kap. VI. Plotin will keine Ausrottung, sondern eine Disciplinirung der Affekte. Die sinnlichen Triebe und die Gefühle unter der Herrschaft der Vernunft sind keine Sünde: sie richten den Menschen auf. „Aber das Streben geht nicht dahin, ohne Sünde zu sein, sondern Gott zu sein." Wie das? Nehmen wir an, es meldete sich in einem vernünftigen und tugendhaften Menschen etwas von solchen unwillkürlichen und unüberlegten Wallungen, so würde er zugleich ein Gott und Dämon sein, ein Doppelwesen mit einem höheren und niederen Ich, in dem das höhere eine andere Tugend hätte als das niedere; regte sich nichts dergleichen, so wäre er nur Gott und zwar ein Gott aus dem Gefolge des ersten. Denn er selbst ist der, als welcher er von dorther kam, und sein eigentliches Wesen, falls er wird was er war, ist dort. Er siedelte sich indes im Gebiete des Geistes (νοῦς) an, zu ihm gesellt er sich und in seiner Kraft wird er ihm sich ähnlich machen, so daß er womöglich von keinerlei Eindrücken seiner sinnlichen Natur getroffen wird oder wenigstens nichts tut, was dem Herrn und Gebieter mißfällt. Was ist nun bei einem solchen Manne jede einzelne Tugend? Weisheit und Einheit bestehen im Schauen dessen, was der Nus hat; der Nus aber hat sie durch unmittelbare Berührung und Gemeinschaft mit dem Einen und Höchsten. Zwiefach also ist jede von beiden: die eine im Nus, die andere in der Seele. Und dort, im Nus, ist sie nicht Tugend, sondern Wirklichkeit seiner selbst und sein eigentliches Wesen; hier aber, in der Seele, ist sie als ihr nicht wesensgleich Tugend, die eben von dorther wie von einem Urbild kommt. Ebenso verhält es sich mit den andern Tugenden. Gerechtigkeit z. B., welche die Teile eines

Ganzen in ihrer Tätigkeit regelt, kann es in dem völlig unteilbaren und einheitlichen Nus nicht geben; auch in der gereinigten und zu ihrem wahren Wesen zurückgeführten Seele ist sie nichts als die auf den Nus gerichtete Wirksamkeit. Die Besonnenheit ferner besteht in der Wendung der Seele nach innen hin zum Nus, die Tapferkeit endlich in der Freiheit von Leidenschaften, welche die Seele durch ihr Schauen auf den leidenschaftslosen Nus, dem sie dadurch ähnlich wird, erreicht. In tabellarischer Übersicht stellen sich demnach die *virtutes contemplativae* so dar:

σοφία καὶ φρόνησις : *θεωρία ὧν νοῦς ἔχει*
δικαιοσύνη : *οἰκειοπραγία ἐν τῷ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν*
σωφροσύνη : *ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή*
ἀνδρεία : *ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει (ἡ ψυχὴ) ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν.*

Kap. VII. Es entsprechen sich die Tugenden in der Seele und ihre Ideen oder Musterbilder im Nus. Dort ist die

φρόνησις καὶ σοφία (νόησις) : *ἐπιστήμη, γινώσκων ὁ νοῦς* (Porph.)
σωφροσύνη : *τὸ πρὸς αὑτὸν*
δικαιοσύνη (οἰκειοπραγία) : *οἰκεῖον ἔργον*
ἀνδρεία : *ἡ ταυτότης καὶ τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν καθαρόν.*

Was nun folgt, sind lose aneinandergereihte Betrachtungen. Erstens, im Nus sind Tätigkeit und Sein identisch, in der Seele nicht, sie muß sich ihre Tugend durch das Schauen auf den Nus erst erwerben. Ferner, der Nus ist rein, die Seele wird rein; ist sie rein geworden, dann, aber auch erst dann ist sie völlig tugendhaft. Übrigens wird diese Reinheit bei allen Tugenden gefordert, sonst wäre keine einzige vollkommen. Endlich, wer die größeren Tugenden hat, der hat implicite oder der Möglichkeit nach auch die geringeren, aber nicht umgekehrt.

Dies also ist das Leben, dem der tugendhafte Mann den Vorzug gibt. Jedoch es steigen noch einige Bedenken auf. Man könnte fragen und müßte im einzelnen untersuchen, ob er im Besitz der höheren Tugenden auch die niederen oder nur die höheren in wirksame Betätigung versetzt oder in welcher Weise sonst verwendet. Beispielsweise die *φρόνησις*: wie kann sie, falls er andere Principien in Anwendung bringt, auch dann noch Einsicht bleiben, wenn sie nicht in Wirksamkeit tritt? Und wie, wenn die eine von Natur, die niedere, so viel, die andere, höhere, so viel vermag?

d. h. die eine an der andern ihre Schranke findet? Wie steht es mit der Sophrosyne, wenn jene als politische Tugend mäßigt, diese als kathartische gänzlich vertilgt? Ebenso geht es bei den andern, wenn die einsichtige Kritik einmal eingesetzt hat. Wie dem auch sei, kennen wird er die geringeren (politischen) Tugenden jedenfalls und wissen, wieviel er von ihnen will; vielleicht wird er auch unter Umständen einmal nach ihnen wirken. Sobald er aber zu höheren Principien und Maßstäben gelangt ist, wird er nach jenen handeln. Dann pflegt er z. B. die Sophrosyne nicht mehr als Mäßigung der Affekte und Maßhalten in den irdischen Dingen, er sondert sie vielmehr nach Möglichkeit davon ab, um sie ganz zu verinnerlichen; und überhaupt lebt er in sich zurückgezogen nicht mehr das Leben eines guten Menschen, wie es die bürgerliche Tugend fordert, sondern das Leben der Götter. Denn diesen, nicht guten Menschen sollen wir ähnlich werden. Guten Menschen nachahmen hieße die Copie copiren. Aber nicht nach einer Abbildung sollen wir unser Bild gestalten, sondern nach dem Original und Musterbilde.

Als Fortsetzung ist das folgende Büchlein, Enn. I 3, zu betrachten. Porphyrios hat es a parte potiore *περὶ διαλεκτικῆς* überschrieben. Richtiger wäre wohl gewesen *περὶ ἀναγωγῆς,* denn um die Emporführung zur intelligiblen Welt handelt es sich. Plotin fragt:

Kap. I. „Welche Kunst oder Methode oder Beschäftigung führt uns dahin empor, wohin wir reisen sollen?“ Zwar ist über das Ziel und den Weg zum Ziel schon manches gesagt worden, aber wir möchten nun die näher kennenlernen, die zum Aufstieg besonders befähigt sind. Zur *ἀναγωγή* eignen sich vor andern: der *μουσικός,* der *ἐρωτικός,* der *φιλόσοφος.* Sie ist eine doppelte: von unten auf bis zum Reiche des Intelligiblen, vom Intelligiblen bis zum *τέλος τῆς πορείας ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ.* Letztere mag für jetzt auf sich beruhen, wir beschäftigen uns mit der ersten.

Der Musiker ist von Natur leicht erregbar durch harmonische Klänge und von leidenschaftlicher Liebe zum Schönen ergriffen. Alles Unharmonische, Unrhythmische, Formlose im Gesange flieht er; aber der Wohllaut, die Rhythmen und schönen Formen der Töne gießen ihm süße Schauer in die Seele. Doch das genügt

nicht. Er soll die Form von der Materie trennen und alles Materielle abstreifen lernen. Darum muß man ihn von den sinnlich wahrnehmbaren Tönen und Figuren, Harmonien und Rhythmen, deren Beziehungen und rationelle Verhältnisse man darlegt, zu der intelligiblen Harmonie (νοητὴ ἁρμονία) und ihrer Schönheit führen, nach der seine leidenschaftliche Liebe eigentlich auch verlangt; vor allem aber muß man ihm philosophische Begriffe einpflanzen und ihn dadurch zum Bewußtsein über den innern Gehalt seiner Seele bringen.

Kap. II. Der Erotiker, in dessen Zustand der Musiker wohl übergeht, trägt bis zu einem gewissen Grade eine Erinnerung an die einst geschaute Schönheit in sich und wird daher beim Anblick schöner Körper entzückt. Um ihn über das Wesen der Schönheit aufzuklären, wird man ihn auf das allen Körpern gemeinsame Schöne, das ein unkörperliches ist, aufmerksam machen, und von da aus muß man ihn weiterführen zu schönen Beschäftigungen, Gesetzen, Künsten, Wissenschaften, Tugenden, deren Einheit und Entstehungsart in der Seele man aufdeckt. Dann steigt man von den Tugenden auf zum Nus, zum Sein: und da geht die Fahrt aufwärts hinan zur höchsten Höhe.

Kap. III. Der Philosoph, von Natur gleichsam beflügelt und einer Loslösung vom Körper nicht mehr bedürftig, steht über den beiden andern und blickt nach oben. Er bedarf nur noch eines Führers, der ihn auf den rechten Weg leite und völlig aus der Ungewißheit löse. So gebe man ihm denn die Mathematik, damit er sich an reines Denken und den Glauben an das Unkörperliche gewöhne. Seine natürliche Tugend wird er nur dann entwickeln und vollenden können, wenn man ihn in die Dialektik einführt, ihn überhaupt zum Dialektiker macht.

Kap. IV—VI. Die Dialektik ist das Vermögen und die Fertigkeit, begrifflich über jedes einzelne zu sprechen: was und wo ein jedes ist, worin sein Wesen besteht, worin es sich von anderem unterscheidet und mit anderem übereinstimmt. Sie erörtert wissenschaftlich das Seiende und Nichtseiende, das Gute und Nichtgute, das Ewige und Nichtewige. Sie führt vom Sinnlichen ins Übersinnliche. Mit Hilfe der platonischen Methode sondert sie die Ideen, definirt sie das an sich Seiende, erhebt sie sich zu den ersten Gattungen; sie steigt von den Principien herab zu den Consequenzen (Synthesis) und von den Consequenzen hinauf zu den

Principien (Analysis): so ist der Kreis des Intelligiblen durchlaufen. In ihrer erhabenen Ruhe und Concentration steht sie über der Logik als der Lehre von den Urteilen und Syllogismen; sie verhält sich zu ihr als einer Vorstufe der Kunst lediglich kritisch.

Ihre Principien (*ἀρχαί*), klare und deutliche, empfängt sie vom Nus, die Seele muß sie nur fassen können. Im Besitz derselben verbindet und trennt, analysirt sie das daraus Abgeleitete oder die Consequenzen (*τὰ ἑξῆς*), bis sie zum vollkommenen Intellekt gelangt ist. Sie ist nach Platon die höchste und reinste Kraft der Vernunft (*νοῦς*) und des Denkens (*φρόνησις*). Als die wertvollste unserer geistigen Fähigkeiten muß sie sich mit dem Seienden und dem Wertvollsten beschäftigen, und zwar als Denken mit dem Seienden, als Vernunft mit dem jenseits des Seins Liegenden (*τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος*). Man darf sie nicht für ein Organon der Philosophie halten, vielmehr ist sie deren wertvollster Teil. Mit leeren Theoremata und Kanones befaßt sie sich nicht, Dinge sind es, die sie erkennen will, ihr Material und Arbeitsfeld ist das Seiende. Methodisch gelangt sie zur Erkenntnis der Wahrheit, und an dem Maßstab der Wahrheit erkennt sie auch die Lüge und das Sophisma zufällig (*κατὰ συμβεβηκός*), wenn ein anderer sie ihr entgegenbringt. Sie gibt sich nicht ab mit den Schlußformen, denn das sind nur Buchstaben; da sie aber das Wahre kennt, so weiß sie auch Bescheid mit dem, was man Syllogistik nennt; und überhaupt kennt sie die logischen Operationen des Verstandes, im besondern auch die Verschiedenheit und Identität der Dinge, an die sie ebenso wie die sinnliche Wahrnehmung herantritt.

Die Dialektik ist der eigentlich wertvolle Teil (*τὸ τίμιον*) der Philosophie. Alle philosophischen Disciplinen machen Gebrauch von ihr. Nicht bloß die Metaphysik, auch die Physik als wissenschaftliche Naturerkenntnis ruft sie zu Hilfe, wie die andern Wissenschaften etwa die Arithmetik; doch stehen beide in engerer Verbindung, und die Physik verdankt der Dialektik mehr als die einzelnen Wissenschaften der Arithmetik.

Ebenso kann die Ethik (als Metaphysik der Sitten) ohne Dialektik nicht gedeihen. Durch sie erwirbt sie sich ihre Theorie, die regulativen und constitutiven Principien der Tugend, während sie von sich aus die sittliche Haltung, die Fähigkeiten und Fertigkeiten (*ἕξεις*) und die Übungen hinzufügt, aus denen die Fähigkeiten hervorgehen. Von dorther, von der Dialektik erhalten auch

die dianoetischen Tugenden ihre Principien und die Eigentümlichkeiten ihres Wesens. Die andern Tugenden nämlich, die ethischen, üben nicht eine rein geistige Tätigkeit aus, sie wirken größtenteils auf Gebieten, die mit materiellen Elementen durchsetzt sind, d. h. auf dem Gebiet der Affekte, die mit unserer körperlichen Natur zusammenhängen, und auf dem der Handlungen. Eine mittlere Stellung nimmt die Einsicht, die praktische Klugheit (*φρόνησις*) ein; sie ist mehr eine allgemeine Erwägung, ob die Tugenden einander entsprechen, ob man jetzt mit seinem Tun innehalten solle oder ein andermal, oder ob überhaupt etwas anderes besser sei und dergl. mehr. Die Dialektik und die Weisheit dagegen gibt in ganz allgemeiner und immaterieller, rein geistiger Weise alles der Einsicht zum Gebrauch und zur Verwertung kund. Ohne Dialektik und Weisheit sind die inferioren Kenntnisse nur unvollkommen und lückenhaft, aber doch kann keiner ein Dialektiker und Weiser ohne sie werden, die schon früher vorhanden waren und mit der höheren Erkenntnis wachsen. Geradeso geht es in dem Bereich des Sittlichen. Aus den natürlichen (bürgerlichen) Tugenden, die jemand hat, werden nach Hinzutritt der Weisheit die vollkommenen. Also erst die natürlichen Tugenden, dann die Weisheit, welche die Sitten vollendet. Es ist aber auch möglich, daß beide zugleich wachsen und sich miteinander vollenden, oder daß die eine die andere d. h. die Weisheit die natürliche Tugend vorher ergriff und so vollendete. Denn überhaupt hat die natürliche Tugend nur ein unvollkommenes Auge und eine unvollkommene Sittlichkeit: die Principien und Quellen, denen sie entstammen, sind für beide Tugendarten die Hauptsache.

Erläuterungen.

Wenn Plotin von Tugenden spricht, meint er immer die sogenannten Kardinaltugenden, wie wir sie aus Platon kennen. Er füllt aber die alten Namen mit neuem Inhalt, und je nach diesem unterscheidet er vier Arten von Tugenden, die Porphyrios in den *ἀφορμαί* (XXXII bei Mommert) und nach ihm Macrobius im Somnium Scipionis, desgleichen Thomas von Aquino folgendermaßen benennen:

1. *ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ — virtutes politicae* oder *civiles.* Kap. I, II.

2. *ἀρεταὶ τοῦ θεωρητικοῦ* oder *καθαρτικαί* (*καθάρσεις*) — *virtutes purgatoriae.* Kap. III.
3. *ἀρεταὶ νοηρῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης* — *virtutes purgati iam animi* oder *contemplativae.* Kap. IV—VI.
4. *ἀρεταὶ παραδειγματικαί* — *virtutes exemplares* oder *exemplaria virtutum.* Kap. VII.

Kap. I S. 12 Z. 24. Richard Volkmann klammert *θεῷ* ein. Aber es wird nicht gefragt, wem wir ähnlich werden sollen, das ist gesagt worden (*θεῷ, φησίν, ὁμοιωθῆναι*), sondern: welchem Gott, d. h. nach dem Folgenden, wie Gott sich zur Tugend verhalte, durch die wir ihm ähnlich werden. Vgl. 17, 8.

13, 5 steht *αὐτός,* zwei Zeilen weiter *ἐκεῖνο* in den Handschriften, beidemal dasselbe bezeichnend: das Absolute oder Gott. Dergleichen begegnet uns häufig bei Plotin. Wie die Vorstellungen durcheinander gehen, so auch die Bezeichnungen: das höchste Wesen wird bald ganz abstrakt-philosophisch als das Eine gedacht, bald mehr religiös als Gott geschaut. Nimmt man dazu noch die möglichen Versehen der Abschreiber, so ist es schwer eine Norm zu finden, nach der sich die Schreibweise regelt. Hier haben Vitringa und ich beidemal das Masculinum, weil die Vorstellung *θεός* in der Abhandlung überwiegt, Volkmann dagegen das Neutrum, Kirchhoff wie die Handschriften.

13, 19 zu *τοιαύτας* Volkmann: *malim τὰς αὐτάς.* Aber der Sinn ist: vielleicht habe Gott doch Tugenden, wenn auch nicht solche wie die vorher genannten, d. h. politische, sondern höhere. Auch in der alsbald hinter *συγχωρεῖ* folgenden Dittographie steht *κἂν εἰ μὴ τοιαύτας.*

13, 23—27. In den beiden Sätzen *καὶ πῶς; ὧδε· εἴ τι θερμότητος παρουσίᾳ θερμαίνεται . . . καὶ εἴ τι πυρὸς παρουσίᾳ θερμόν ἐστιν . . .* vermißt man die Negation. Ficinus verwandelt sie in Fragesätze mit *an* und *numquid,* und so würde Plotin geschrieben haben, wenn er rhetorisch hätte fragen wollen. Aber affirmative Sätze durch Fragezeichen einfach in Fragen zu verwandeln, wie Volkmann tut, ist nicht seine Weise. Kirchhoff schlägt deshalb zweifelnd vor *οὐδ' εἴ τι,* das allerdings nach *ὧδε* leicht ausfallen konnte. Dieses *οὐδέ* würde dann für beide Sätze gelten und auch den mit *καί* angefügten negiren, ähnlich wie in der Arithmetik ein Minuszeichen vor der Klammer das Plus in der Klammer zum Minus macht.

13, 28. Das *πυρί* kann nicht richtig sein. Eben waren zwei Analogien angeführt worden: *θερμότητος παρουσία* und *πυρὸς παρουσία*. Nun werden mögliche Einwände erhoben: *πρὸς μὲν τὸ πρότερον . . . πρὸς δὲ τὸν εἰς τοῦ πυρὸς λόγον.* Aus dieser klaren Disjunktion folgt, daß im ersten Gliede nicht *πυρί* gestanden haben kann. Ich vermute, daß ein an den Rand geschriebenes *πυρί* etwa ein *παρόντι* aus dem Text verdrängt hat, und erkläre: auch in dem vorhandenen Element (*καὶ ἐν τῷ παρόντι*, oben hieß es *θερμότητος παρουσίᾳ*) sei Wärme, aber eine mit seiner Natur verwachsene. Das Feuer ist als solches Wärme.

Die Behauptung, daß die causa efficiens nicht dieselben Qualitäten zu haben braucht wie die res effecta, wird in Enn. II 6 *περὶ οὐσίας καὶ ποιότητος* näher begründet.

In dem letzten Satze: *δεῖ δὲ πειθὼ ἐπάγειν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας* befremdet mich der Ausdruck *ἐπὶ τῆς βίας*. Den Sinn glaube ich durch meine Übersetzung: ʻnicht stehenzubleiben bei der zwingenden Kraft des Beweisesʼ richtig getroffen zu haben.

Kap. II. 14, 30. Für *μὲν ὄντως* schreibt Kirchhoff *μένοντας* mit der adn. *Marinus et fortasse Porphyrius.* Wo Porphyrius? In den Sententiae nicht. Vitringa vermißt zu *μένοντας* eine Ortsbestimmung, etwa *ἐνταῦθα*. Volkmann ergänzt *ex eodem Marino μένοντας ἔτι καὶ τοὺς ἔχοντας ἐνταῦθα.* So hätten wir denn, weil *μὲν ὄντως* und *μένοντας* sich so hübsch auseinander ableiten lassen, glücklich eine Interpolation zustande gebracht. Marinos will den Plotin erklären und mag durch Porphyrios (XXXII 2. 3), wo von dem richtigen Verhalten im bürgerlichen Leben die Rede ist, auf seine Erklärung gekommen sein. Plotin will einer Unterschätzung und Verachtung der politischen Tugenden entgegentreten. Hat er Kap. I 13, 16 schon von den tugendhaften Männern der Geschichte gesagt, *τούτους γοῦν καὶ θείους ἡ φήμη λέγει καὶ λεκτέον ἀμηγέπῃ ὡμοιῶσθαι*, so sagt er hier *κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως* und führt dann wortreich aus, worin dieses Schmücken besteht. Läßt man von den vier Participien das *μετροῦσαι* hinter *πάθη* 14, 32 mit Marinos weg, so muß man statt dessen ein Komma denken, damit *καὶ ὅλως τὰ πάθη* nicht von *ἀφαιροῦσαι* abzuhängen scheint. Ich meine, wir lassen der Deutlichkeit wegen das scheinbar abundirende *μετροῦσαι* der Überlieferung stehen.

15, 9 weiß ich mit dem *μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ᾖ* nichts

anzufangen. Zusammenhang: mehr als die ganz maß- und formlose Materie nimmt die Seele an Maß und Form teil. Denn sie steht dem an sich formlosen Besten, von dem die Form eine Spur hat, näher als der Körper und ist ihm mehr wesensverwandt (statt ταύτῃ l. ταὐτῷ sc. ἀγαθῷ ἐκείνῳ ὄντι); und je mehr sie teilnimmt, desto ähnlicher wird sie ihm, so daß sie, in den Schein der Gottheit gehüllt, die Täuschung erweckt . . . Hier ist meine Weisheit zu Ende. Bouillet übersetzt: *pour faire croire que Dieu est tout ce qu'elle est elle-même*. Kiefer: daher gibt sie zu Täuschungen Veranlassung, indem sie als Gott vorgestellt wird (?), als ob alle ihre Eigenschaften auch die Eigenschaften Gottes wären.

Kap. III. Mit Recht beruft sich Plotin auf Platon (Phaid. 67—69), aber mit Unrecht legt er ihm die seinerseits gemachte Unterscheidung unter. Zwar verspottet Platon die gemeine und sklavische Scheintugend, die tapfer ist aus Furcht vor einem größeren Übel und enthaltsam in Erwartung einer größeren Lust, als ob die Tugenden marktgängige Münzen wären, vielmehr müßten die wahren Tugenden von solcher Entstellung gereinigt werden (ebd. 69); zwar kennt er eine *δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή*, die nicht wie die echte durch Philosophie und Einsicht, sondern lediglich durch Gewöhnung und Übung erworben werde (ebd. 82 A); aber nirgends macht er den scharfen Schnitt wie Plotin und nirgends behauptet er, daß die Gottähnlichkeit nur durch die kathartischen und nicht durch die politischen Tugenden zustande komme; im Gegenteil, die praktischen Tugenden, besonders die Gerechtigkeit, die sich im Dienste des Staates und der Gesellschaft bewähren, die sind es, die den Mann gottähnlich und zum Freunde Gottes machen (Polit. 498 E. 613 A). Fußend auf Sätzen wie *πᾶσα ἀρετὴ καθαρμός* (nach Phaid. 69 B) oder *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα* (Polit. 518 DE) schreitet Plotin weit über Platon hinaus.

15, 15. Platon sagt nicht, *τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸ θεῖον φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι*, sondern umgekehrt: *φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι* (Theaet. 176 B). Plotin scheint die beiden Begriffe für äquipollent zu halten.

Textkritisch wäre nur zu bemerken, daß 15, 16 Volkmann

den Artikel vor *θεόν* wegläßt, weil er 15, 31 nicht steht. Stichhaltiger Grund?

15, 33. Entschieden eine Verschlechterung ist *οὐ* statt *οὐδέ* (*ne — quidem*) 'überhaupt nicht', wie 16, 1 *οὐδὲ ὅλως*.

Die Ausdrücke des Schlußsatzes *ὁ ἐν ψυχῇ* und *ὁ ἐν προφορᾷ λόγος* gehen auf Aristoteles zurück: Analytika post. I 10 p. 76 ᵇ27 *ὁ ἔσω λόγος* als *ὁ ἐν τῇ ψυχῇ* im Gegensatz zu dem *ἔξω λόγος*, entsprechend der später verbreiteten Unterscheidung des *ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς λόγος* bei den Stoikern und Philon von Alexandreia.

Kap. IV. Wir lassen die spitzfindige und unfruchtbare Dialektik auf sich beruhen. Die *θέα* muß nach Enn. III 8 *περὶ θεωρίας* verstanden werden.

16, 15. Die Überlieferung ist tadellos, demnach mit Kirchhoff zu schreiben: *ἤ, εἰ πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν, ἡ κάθαρσις ἀρκεῖ· ἀλλ᾽ ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἡ κάθαρσις.* Denn Porphyrios citirt den Passus fast wörtlich: *ὡς εἴγε πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν τὸ καθαιρόμενον, ἡ κάθαρσις ἤρκει· ἀλλ᾽ ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἡ κάθαρσις* (S. 19, 13—16 bei Mommert). Durch Vitringa haben Volkmann und ich uns verleiten lassen, *καθάρσεως* für *ἀκαθαρσίας* einzusetzen, und dazu habe ich noch, um den Stil zu verbessern, die Worte [*ἡ κάθαρσις ἀρκεῖ· ἀλλ᾽*] eingeklammert. Ein Fragezeichen hinter *ἀρκεῖ* (Volkmann) hat meines Erachtens keinen Sinn.

Kap. V. 17, 8 habe ich *τίνι* hinter *ὁμοίωσις* mit Vitringa getilgt. Die anfangs aufgeworfene Frage *τίνι θεῷ ὁμοιούμεθα* soll nun beantwortet werden. Um die Antwort vorwegzunehmen: dieser Gott ist die zweite Hypostase der intelligiblen Welt, der göttliche *νοῦς*.

In dem Satze 17, 8 *τοῦτο δέ ἐστι . . . συγγενῆ* vermißt man das Verbum. Vitringa schlägt *ἀφαιρεῖ* hinter *πᾶς* vor, ich habe im Hinblick auf das vorhergehende *κάθαρσις* ein *καθαίρει* eingesetzt, und Volkmann ist mir darin gefolgt. Aber es paßt doch nicht recht, *ἀφαιρεῖ* wäre dem Sinne nach besser. Denn die Seele soll nicht die Leidenschaften, sondern sich von den Leidenschaften reinigen. Vgl. Z. 27 *ὅλως δὲ αὐτὴ μὲν πάντως τούτων καθαρὰ ἔσται*, und Porphyrios a. a. O. 24, 13 *ὅλως δὲ αὐτὴ μὲν πάντων ἡ ψυχὴ ἡ νοερὰ τοῦ καθαιρομένου τούτων ἔστω καθαρά*. Darum

läßt man das Prädikat wohl lieber in der Schwebe und erklärt: wie es sich in bezug auf den Zorn usw. mit der Reinigung verhalte, muß untersucht werden.

17, 11. Schwierigkeit machen die Worte *ἀπὸ μὲν δὴ σώματος, ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν [εἰς] ἑαυτήν, πάντως γε μὴν ἀπαθῶς ἔχουσαν.* Porphyrios umschreibt und erläutert sie so: *συνάγειν αὑτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τοῖς μὲν τόποις πάντως γε μὴν ἀπαθῶς πρὸς αὐτὸ διατεθέμενον. ἐνεργῶν γάρ τις συνεχῶς κατ' αἴσθησιν . . . ἐσκέδασται περὶ τὸ σῶμα, συναφῆς αὐτῷ κατὰ ταύτην γινόμενος.* Demnach ist also die Seele durch den Körper hin zerstreut, und aus dieser Zerstreuung muß sie sich sammeln, indem sie an den Stellen, wo sie sich befindet, völlig unafficirt vom Körper bleibt. Ich glaube, das ist wirklich Plotins Meinung, nur daß er vorsichtigerweise ein *οἷον* einfügt und *τοῖς οἷον τόποις* vor *συνάγουσαν* stellt, während Porphyrios den Zusatz mit *ἀπαθῶς διατεθέμενον* verbindet. Der Dativus wäre wohl als localis aufzufassen. Ficinus: *animum quasi a locis se ipsum diversis colligere.* Bouillet: *elle se sépare du corps lorsque, abandonnant les divers lieux où elle s' était en quelque sorte répandue, elle se retire en elle-même.*

Die unmittelbar folgenden Ausführungen sind ganz klar, wenn man sie nicht durch unnütze Conjecturen verwirrt. Volkmann schiebt Z. 14 zwischen *ἡδονῶν* und *αἰσθήσεις* ⟨*καὶ τάς*⟩ ein, weil er es bei Porphyrios fand. Aber der neueste Herausgeber hat es als sinnstörend getilgt. Denn die Seele leistet sich nicht 'die notwendige Lust' und 'die Empfindungen' (welche denn?), sondern 'die notwendigen Lustempfindungen' sowohl [*καί* del. Volkmann] als Heilungen wie auch als Erholungen (*ἰατρείας ἕνεκα καὶ ἀπαλλαγῆς πόνων* sagt Porphyrios). Das *ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο* erinnert an *πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν* des Epikuros.

Was heißt *τὸν δὲ φόβον πάντη* (sc. *ἀφαιροῦσαν*) *πλὴν γε ἐν νουθετήσει*? Bouillet: *elle comprime tout brusque mouvement, à moins que se ne soit un avertissement de la nature à l' approche d' un danger.* Prophyrios nimmt das vorhergehende *θυμός* mit *φόβος* zusammen und sagt 24, 9: *χρηστέον δὲ ἄρα καὶ θυμῷ καὶ φόβῳ ἐν νουθετήσει.* Danach könnte man annehmen, daß die Seele zürnt, wenn sie eine Warnung erteilt, und fürchtet, wenn sie eine Warnung erhält.

17, 26 statt *ἐχουσῶν* l. *ἐχόντων* mit Volkmann.

Zu *ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς καὶ ταύτης* bemerkt Porphyrios *τῆς κατὰ τοὺς ὕπνους.*

Kap. VI. 18, 9 *κατόρθωσις* nicht in der technischen Bedeutung von *κατόρθωμα* bei den Stoikern.

18, 10—14. Über Gott und Daimon verbreitet sich Plotin Enn. III 4 *περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος.* In den letzten Worten des Satzes Anspielung auf Plat. Phaidr. 246 E. Den Gedanken Plotins legen wir uns nach Schiller zurecht. Wo in dem Menschen die Neigung gegen die Pflicht, die sinnliche Natur gegen die geistige, die Affekte gegen die Vernunft noch rebelliren und von der Kraft des Willens unterworfen werden müssen: da herrscht wohl Tugend, aber die Höhe der Sittlichkeit ist noch nicht erklommen; wo aber die feindlichen Gegensätze ausgeglichen sind, wo in der „schönen Seele" die sinnliche und geistige Natur harmonisch zusammenklingen: da ist die ästhetische Erziehung vollendet und die „Totalität" des sittlichen Charakters erreicht.

18, 15 *εἰ γένοιτο οἷος ἦλθεν* = *γένοι' οἷος ἐσσί.*

18, 19 *καὶ φρόνησις* hat Kirchhoff aus Porphyrios (20, 13) hinzugefügt. Es war nötig wegen des folgenden *ἑκατέρα.* Beide verbunden auch 19, 9 *σοφία καὶ φρόνησις ἀρεταὶ αὐτῆς.*

18, 20 *διττὴ δέ,* Vitringa und Volkmann *διττὴ δή.*

18, 21—26. Plotin betont auch hier, daß Tugend nur die Seele hat, nicht der Nus oder gar Gott. Im Nus ist nur die Idee der Tugend *οἷον παράδειγμα.* Die Tugend gehört immer einem bestimmten einzelnen Wesen an, das dadurch eben tugendhaft wird; das an sich Seiende aber gehört niemals einem anderen an und h a t nichts von einem andern, sondern i s t was es ist.

Kap. VII. *'Αντακολουθεῖν* ist term. techn. bei den Stoikern und späteren Philosophen. Die Tugenden, lehren sie, sind alle untrennbar miteinander verbunden; wer eine hat, hat alle. Etwas Ähnliches gilt auch bei Plotin. Wie eine Vergleichung der tabellarischen Übersichten zeigt, werden die herkömmlichen Namen zwar beibehalten, aber in den Erklärungen lassen sich die sublimen Tugenden weder sprachlich noch sachlich auseinanderhalten.

19, 20. Statt *ἐκείνη* schreiben Vitringa und Volkmann *ἐκεῖνα* (was verstehen sie darunter?). Allein es handelt sich wie bei der *φρόνησις* um eine zweifache Sophrosyne: um 'jene' niedere und um diese höhere; jene mäßigt, diese tilgt aus.

19, 28 schiebt Volkmann hinter *ἀρετὴ* ein *διαζῆν* ein und

statt *ἄλλον δὲ ἑλόμενος* druckt er gar *ἕτερον δὲ ἀλλαξάμενος*, desgleichen 19, 29 hinter *τούτους* noch *αὐτῷ*: alles aus dem geliebten Marinos. Ich brauche kaum zu sagen, daß ein solcher Mißbrauch der indirekten Überlieferung unstatthaft ist.

Enn. I 3. Plotin segelt ganz im platonischen Fahrwasser. Citate für den Kenner überflüssig, für den Nichtkenner erst recht. Wir bemühen uns lediglich um den Text und die Wiedergabe des Inhalts. Eine Kritik der Ausführungen des Plotin über die Dialektik gehört in eine philosophische Zeitschrift und würde fruchtbar nur in größerem Zusammenhang sein.

20, 2. Statt *ὅπου* Vitringa und Volkmann *ὅποι*, weil *οἷ* vorhergeht. Aber diese und ähnliche Partikeln werden in der späteren Gräcität und so auch bei Plotin nicht mehr differenzirt.

20, 6 *ἆρά γε . . . ἐρωτικοῦ*. Citat aus Plat. Phaidr. 248 D. Aber die Überlieferung ist lückenhaft, vor allem fehlt das Verbum. Kirchhoff nimmt die Lücke hinter *φιλοσόφου* an und schlägt vor *ἐφυτεύθη ἤ* im Hinblick auf *φυτεῦσαι* bei Platon. Ich habe zwischen *γενέσει* und *εἰς* ein *εἰσῄει* eingeschoben und weiter aus Platon *φιλοσόφου* ⟨*ἢ φιλοκάλου ἢ*⟩ ergänzt. Das erste billigt Volkmann, das zweite nicht: *satis erat ἤ*.

20, 21—27. Der etwas ungefüge Satz ist richtig überliefert. Ich hätte das letzte Wort *διώκειν*, das von *ἕτοιμον* abhängt, nicht in *διώκοντα* verwandeln sollen, und Volkmann brauchte das *δέ* hinter *φεύγοντα* nicht einzuklammern. Z. 26 ist *ἐν* hinter *ἐν* versehentlich ausgefallen, hinter *ῥυθμοῖς* 27 würde ich ein Komma zu drucken oder doch zu denken vorschlagen. Ich verstehe und übersetze also: 'Man muß nun wohl annehmen, daß er (der Musiker) leicht erregbar und von leidenschaftlicher Liebe zum Schönen ergriffen, jedoch nicht recht imstande sei, sich von sich selbst aus zu erregen, wohl aber bereit dazu infolge der ihn treffenden äußern Eindrücke, wie die Furchtsamen für die geringsten Geräusche empfänglich sind: so sei auch dieser empfänglich für die Töne und das ihnen innewohnende Schöne, und während er stets das Unharmonische und Dissonirende im Gesange flieht, sei er bereit, dem Rhythmischen und Wohllautenden nachzujagen.'

22, 12 *τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη*. Man muß die *συναγωγή* hinzudenken, Phaidros 266 D; *τὰ πρῶτα γένη* sind die Kategorien, die Plotin Enn. VI 1—3 sehr eingehend behandelt.

22, 17 *ὡς μέχρι γε τοῦ* (al. *μέχρι γέ του*) *ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*. Wie soll man die Worte schreiben und verbinden? Soviel ist klar: wir haben eine doppelte Einschränkung. Schreibt man *μέχρι γέ του* und verbindet *ἐκεῖ* mit *εἶναι*, so kommt eine Tautologie heraus (*ὡς εἶναι* = *μέχρι γέ του*). Darum wird man besser schreiben und verbinden *μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ* und *ὡς εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*. Der Zusammenhang und Sinn ist: nachdem die Dialektik das gesamte Reich des Intelligiblen durchlaufen hat, ruht sie, was man so Ruhe nennt; eigentlich ist sie keine, wenigstens soweit sie sich auf die obere Region des Geistes erstreckt, die ganz Leben und Bewegung ist. Hier unten dagegen macht sich die Dialektik nichts mehr zu schaffen, sondern einig in sich und eins geworden schaut sie ruhig auf die logische Lehre von den Prämissen und Schlüssen, die sie einer andern Techne überläßt. Man darf hinter *βλέπει* (19) kein Komma setzen, es hätte dann kein Objekt; vielmehr der Akkusativ *τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν* hängt von dem einheitlich gefaßten *βλέπει δοῦσα* ab: sie blickt auf die Logik in der Weise, daß sie deren Lehren einer andern Kunst überläßt.

22, 28 *ἔστι γάρ, φησιν, αὕτη τὸ καθαρώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως*. Ungenaues Citat aus dem Phaidros 58 D: *διεξερευνησάμενοι τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως*. Ähnlich Soph. 253 E: *τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*.

23, 10—13. Die Handschriften und Herausgeber haben beidemal *αἴρει*. Die gegensätzlichen Verba *τιθέναι* und *αἴρειν* sollen nach den Übersetzungen von Bouillet, Kiefer und vielleicht auch Ficinus (*ponere et auferre*) soviel wie bejahen und verneinen bedeuten. Aber *τιθέναι* heißt doch nicht 'bejahen', sondern 'setzen, behaupten', und *αἴρειν* nicht 'verneinen', sondern 'aufheben, erheben' (*tollere*). Ich kenne wohl den Gegensatz der beiden Verba in Wendungen wie *τὸν πόδα τιθέναι καὶ αἴρειν*, ob sie aber in dem logischen Sinne einer Bejahung und Verneinung gebraucht werden, wie man in der Syllogistik von einem *modus ponens* und *modus tollens* spricht, ist mir höchst zweifelhaft. Ich bin durch den Zusammenhang auf einen andern Gedanken geführt worden. Die Dialektik, sagt Plotin, kennt Prämissen und Schluß, sie kennt überhaupt die Tätigkeiten der Seele und weiß, was sie setzt oder behauptet [in den Prämissen] und folgert oder beweist [im Schluß-

satz]. Daher habe ich durch Änderung von Spiritus und Accent *αἵρει* in *αἱρεῖ* verwandelt, was nach dem Muster *ὁ λόγος αἱρεῖ, ratio evincit* 'beweisen' (überführen) heißt, wie es oft genug bei Platon vorkommt.

Προσφερομένων vermag ich nicht zu erklären. Trennt man es durch ein Komma von *ταὐτά* (Volkmann), so wird der Anschein erweckt, als hinge es von *ἐπιβάλλουσα* ab, und das wollen wir einem Plotin doch nicht zutrauen. Absoluter Genetiv kann es auch nicht sein, denn w a s wird herzugebracht? *ἕτερα καὶ ταὐτά*? Ebensowenig kann es als genetivus comparationis gefaßt werden. Bei all diesen Versuchen schweben die Worte *ἕτερα ταὐτά* in der Luft. Sie bedürfen durchaus eines Subjekts, und das finde ich in *προσφερομένων*, indem ich *τὰ προσφερόμενα* vorschlage und zu *ἐπιβάλλουσα* ein *αὐτοῖς* subintellegire. Die Seele weiß, ob die an sie herangebrachten Gegenstände verschieden oder identisch sind, indem sie sich auf dieselben wie die sinnliche Wahrnehmung wirft. Die sinnliche Wahrnehmung aber erfaßt die Dinge auf den ersten Wurf mit e i n e m Blick (*par une intuition instantanée*, Bouillet). Dabei ist die Änderung von *καὶ ἡ αἴσθησις* in *κατ' αἴσθησιν* (Vitringa und Volkmann) mit Berufung auf Ficinus *more sensus* zu verwerfen. Gewiß hat Ficinus richtig übersetzt, aber Plotin kann nicht geschrieben haben *ὥσπερ κατ' αἴσθησιν*, sondern entweder nur *κατ' αἴσθησιν* (ohne *ὥσπερ*) oder *ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις*.

23, 21 ff. Erinnert stark an Aristoteles' Nikomachische Ethik. Unter *λογικαὶ ἕξεις* verstehe ich die dianoetischen Tugenden. Auch Aristoteles gebraucht *λογικαί* synonym mit *διανοητικαὶ ἀρεταί*, und *ἕξεις αἱ ἀρεταί εἰσιν* (Eth. Nik. VI 13, 1143[b] 24). Nun folgen erstens die ethischen Tugenden (*αἱ μὲν ἄλλαι ἀρεταί*), zweitens die *φρόνησις*, bestimmt nach Eth. Nik. VI 5 ff., gewissermaßen als Übergang von der einen zur anderen Gruppe, und drittens die höchste aller dianoetischen Tugenden, die *διαλεκτικὴ καὶ σοφία*. Der Vorschlag Vitringas, Z. 27 *μᾶλλον ἔτι* zu lesen, verwischt die beabsichtigte Steigerung. Die *φρόνησις* ist ein *ἐπιλογισμός τις καὶ τὸ καθόλου μᾶλλον*, die *σοφία* aber *ἔτι καθόλου πάντα προφέρει*.

Auch der Ausdruck *φυσικὴ ἀρετή* (*ἕξις*) findet sich bei Aristoteles Eth. Nik. VI 13, 1144[b] 3—17 (nicht 1114, wie im Index steht). In den Magna Moralia 1198[a] 7 wird sie als *ὁρμὴ πρὸς ἀρετήν* erklärt, womit Plotin gewiß einverstanden wäre. Vollendet wird jede Tugend erst durch Weisheit und Dialektik.

V.

Περὶ εὐδαιμονίας (Enn. I 4).

Εὐδαίμων, οὗ ἂν ὁ δαίμων ᾖ σπουδαῖος. So Aristoteles in der Topik *β* 112ᵃ 36 mit dem Zusatz: *Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν, ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα.* Herakleitos hatte den Ausspruch getan: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.* Platon fand *τὴν πᾶσαν εὐδαιμονίαν ἐν παιδείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ* und wollte allein dem *καλὸς κἀγαθός,* dem *δίκαιος ἀνήρ* das Prädikat *εὐδαίμων* zubilligen (Gorg. 470 E). Ich führe dies nur an, um das Gebiet abzugrenzen, in dem wir die Eudaimonia zu suchen haben, und um darauf aufmerksam zu machen, daß die *εὐδαιμονία* nicht etwa bloß eine Summe von Glücksgefühlen umfaßt, sondern etwas Objektives an sich hat, das man mit Platon als *ὑγίεια καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς* (Pol. 444 E) bezeichnen könnte, während das deutsche 'Glückseligkeit' lediglich die subjektive Seite, den Glücksgenuß hervorhebt, also den griechischen Begriff nicht deckt.

Plotin knüpft nicht an die Etymologie oder Platon an, sondern geht einen andern Weg. Er wirft zunächst einen prüfenden Blick auf die peripatetischen, epikureischen und stoischen Lehren. Man erläutert, sagt er, das *εὐδαιμονεῖν* in der Regel durch *εὖ ζῆν,* als ob beides ein und dasselbe wäre. Soll das eine Definition sein, so ist sie viel zu weit. Denn dann muß man allen andern lebenden Wesen das Glücklichsein zusprechen, gleichviel ob man das *εὖ ζῆν* als naturgemäßes Dasein oder als Wohlbefinden erklärt, oder es in die Vollendung und Krönung des einem jeden eigentümlichen Werkes setzt. Die Singvögel z. B. handeln doch gewiß ihrer Natur gemäß, wenn sie singen, und gerade dann genießen sie ein sinnliches Behagen und führen ein für sie begehrenswertes Dasein. 'Ja gewiß, auch wenn wir die Glückseligkeit auffassen als die Erreichung des höchsten Zieles, nach dem das natürliche Begehren strebt, so können wir den Tieren auch in diesem Falle das Glücklichsein zuschreiben; und haben sie dies letzte Ziel erreicht, so kommt die Natur in ihnen zum Stillstand, nachdem sie ihr eigenes Leben ganz durchlaufen und von Anfang bis zu Ende erfüllt hat.' Daraus folgt, daß wir nicht bloß den Tieren bis herab zu den niedrigsten, sondern auch den Pflanzen das Glück zubilligen müssen. Denn auch die Pflanzen haben ein Leben und streben einem Ziele (ihrer *ἀκμή*) durch Ent-

faltung ihrer Kräfte zu. Wo aber Leben ist, da ist auch Wohlleben oder das Gegenteil, wie denn auch die natürlichen Gewächse sich wohlbefinden oder nicht, wie sie Früchte tragen oder nicht tragen. Und wenn die Lust, die Ataraxie, das naturgemäße Leben das Ziel ist, so wäre es ungereimt, allen andern Geschöpfen außer dem Menschen Glück und Wohlleben abzusprechen.

Dagegen ließe sich einwenden, es sei zwischen *πάθος* und *αἴσθησις* wohl zu unterscheiden (IV 9, 2); nun hätten die Pflanzen zwar ein *εὐπαθεῖν,* aber keine *αἴσθησις,* diese sei aber zum *εὐδαιμονεῖν* notwendig, also könne den Pflanzen die Glückseligkeit nicht zukommen. Ist dem so? Haben Tiere und Menschen immer und überall eine Wahrnehmung, ein Gefühl und Bewußtsein ihres natürlichen Wohlbefindens und Glückes? Überlegen wir: Wenn die Wahrnehmung den Eintritt eines Zustandes in das Bewußtsein bedeutet (*αἴσθησις = τὸ τὸ πάθος μὴ λαθεῖν*), so muß der Zustand doch vor der Wahrnehmung dasein; und wenn dieses *πάθος* ein *εὐπαθεῖν* ist, so muß es für den Besitzer etwas Gutes sein, gleichviel ob es zur Perception kommt oder nicht. Hält man die *αἴσθησις* für durchaus nötig, so setzt man das *εὖ ζῆν* entweder in die *αἴσθησις* allein, oder in das aus *πάθος* und *αἴσθησις* Resultirende. Im letzten Falle wird man schwerlich angeben können, wie das Gute aus beiden resultire, da jedes für sich indifferent, weder gut noch schlecht ist; im ersten Falle statuirt man ein *γιγνώσκειν,* ein kritisches Element in der Wahrnehmnng als dem Grunde des glücklichen Lebens. Dadurch wird freilich die *ἡδονή* als Grund und Spenderin des Glückes abgewiesen, und da bei dem *κρίνειν* der *λόγος* und *νοῦς* in Anwendung kommen, so liegt das *εὖ ζῆν* nunmehr in dem vernünftigen Leben und eignet nur vernünftigen Wesen. Aber wie und weshalb? Wenn etwa deshalb, weil die Vernunft die zur Befriedigung der ersten und wichtigsten natürlichen Bedürfnisse erforderlichen Hülfsmittel am besten aufzuspüren und herbeizuschaffen vermag, so erniedrigt man die Herrscherin Vernunft zur Dienerin und macht sie außerdem bei den Wesen überflüssig, die durch Instinkt (*φύσει*) die ersten naturgemäßen Bedingungen des Wohllebens herausfinden. Wenn deshalb, weil die Vernunft an sich das beste ist, so muß man uns auch sagen, welches ihr eigentümliches Werk und ihre Natur sei und worin ihre Vollendung bestehe, nicht minder aber, wie wir in den Besitz dieses Besten und Höchsten gelangen können. Daran fehlt

es. Die Frage ist nicht an der Wurzel erfaßt und darum nicht gelöst worden.

Die Glückseligkeit besteht nicht in dem vernünftigen Leben, sondern im Leben der Vernunft. Diesem allein fehlt nichts zu seinem vollen Begriff: es ist schlechthin vollkommen und sich selbst genug, fleckenlos rein und gut. Alles wahrhaft wirkliche Leben liegt in der *νοερὰ φύσις,* das sinnliche und tätige Leben ist nur sein Schattenbild. Eine solche geistige Natur ist auch der Mensch, der wahre Mensch, wie er Enn. I 1, 9ff. u. ö. geschildert wird. Diesen wahren, inwendigen Menschen gilt es aus der irdischen Umhüllung zu befreien. Es geschieht durch Tugend, die uns von allen Schlacken reinigt und die Seele läutert (I 2). Wer sich auf sein wahres Wesen besinnt und in sich selbst versenkt, wird die schlummernden Geisteskräfte wecken und zur Gemeinschaft mit dem überweltlichen Nus gelangen, in dem er fortan lebt und ein unzerstörbares Glück genießt. Er hat nun das Gute, ja ist sich selbst das Gute. Was sollte er noch wünschen? In seiner Autarkie bedarf er der *ἐκτὸς χορηγία* nicht. Von allen äußeren Gütern, die wahrlich nicht an sich gut sind, begehrt er nur soviel, als zum irdischen Dasein unumgänglich nötig ist. Seinen Leib wird er eher vernachlässigen und schwächen als pflegen und stärken.

Nach dieser Polemik gegen Aristoteles gerät Plotin ganz in den Rigorismus der Stoiker. Wir hören da dieselben Deklamationen von den *Πριαμικαὶ τύχαι* und dem Stier des Phalaris, vom Verlust der Freiheit, Gesundheit usw., von Schmerzen und Bewußtlosigkeit infolge einer Krankheit oder magischer Künste (*βαπτισθεὶς ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχναις*): den Weisen und Tugendhaften berührt das alles nicht im Kern seines Wesens, erschüttert das alles nicht in seiner Eudaimonie.

Wir heben aus dem längeren Abschnitt nur einiges heraus. Zunächst den tüchtigen Satz: 'nicht wie ein Idiot, sondern wie ein großer Athlet muß man die Schläge des Schicksals pariren' (c. 8); sodann die Behauptung, der weise und tugendhafte Mann sei auch in bewußtlosem Zustande glückselig. Die Begründung ist folgende (c. 9. 10):

Die Glückseligkeit besteht, wie gesagt, im Leben des Nus. Die Energie des Nus ist immer wach, sie cessirt nicht, weder im Schlaf noch in der Bewußtlosigkeit. Das Denken ist unser wahres Wesen, und unser Sein ist das Denken. Aufhören kann das eine sowenig

wie das andere. Bleibt uns diese rein geistige Tätigkeit gleichwohl verborgen, so kommt das vielleicht daher, daß sie nichts mit einem sinnlich Wahrnehmbaren zu tun hat; denn offenbaren kann sie sich nur wie durch ein Medium durch Empfindung und sinnliche Wahrnehmung. Und die sinnliche Wahrnehmung scheint stattzufinden und zu entstehen, wenn der Gedanke sich reflektirt und die Kraftanstrengung der Seele gleichsam zurückgeworfen ist, wie in einem Spiegel das auf der glatten und glänzenden Fläche ruhende Bild, das der Gegenstand auf die ihn widerspiegelnde Fläche wirft. Ganz analog spiegelt sich in unserm Innern der Gedanke und wird nun vermöge der Einbildungskraft .als Bild gesehen und gleichsam sinnlich erkannt, aber zugleich mit der höheren Erkenntnis, daß Geist und Seele lebendige Energien sind. Nehmen wir andrerseits den Fall, daß ein Spiegel nicht vorhanden oder blind oder falsch aufgestellt ist, so entsteht kein Bild, aber der Gegenstand und seine Einwirkung, die sonst das Bild hervorrief, bleibt. Ebenso bleibt der Gedanke auch dann, wenn etwa durch Zerrüttung der Harmonie des Leibes auch das Analogon des Spiegels in uns blind geworden oder gestört ist; aber der Geist denkt nun ohne Reflexion, ohne Bild und ohne die Bildkraft der Phantasie. Auf diese Weise kommt neben dem bewußten ein unbewußtes Denken zustande. Auch die Erfahrung lehrt, wie weit das Unbewußte reicht. 'Man wird oft auch in wachem Zustande viele schöne Tätigkeiten, Betrachtungen und Handlungen finden können, wo wir uns weder des Anschauens noch des Handelns bewußt sind. So braucht der Lesende kein Bewußtsein davon zu haben, daß er liest, namentlich dann, wenn er angespannt liest; noch der Tapfere, daß er tapfer ist und der Tapferkeit entsprechend handelt, und so unzähliges andere. Daher gewinnt es den Anschein, daß das Bewußtsein die Handlungen, von denen es ein Bewußtsein hat, schwächer und dunkler macht, daß diese vielmehr dann, wenn sie allein sind und unbewußt vor sich gehen, reiner sind, mehr wirken und mehr leben. Demnach wird auch bei den Tugendhaften, die es unbewußt sind, das Leben intensiver sein, weil es sich nicht in Empfindung und sinnliche Wahrnehmung ausgießt, sondern an einem und demselben Punkte sich in sich selber sammelt[1].'

---

1) Kiefer in seiner Übersetzung bemerkt hierzu: „Ein ungeheuer bedeutender Satz, den erst Hartmanns Philosophie des Unbewußten in seiner ganzen Tragweite erfaßte!“ Nun, auch Schelling hatte etwas davon erfaßt: das unbewußte Produciren der Natur, das Unbewußte im Schaffen

Machte man uns den Einwurf, ein solches Leben sei kein Leben mehr, in diesem Zustand lebe der Mensch überhaupt nicht, so erwidern wir: er lebt allerdings, aber die andern Menschen sind unfähig, seine Glückseligkeit und sein Leben zu begreifen. Sie suchen Glück und Leben immer nur in äußern Gütern, der Weise sucht es in sich selbst und findet es in seiner Tugend. Zwar wünscht er, daß es allen Menschen gut gehe und keinem ein Übel widerfahre; ist dies aber nicht der Fall, so ist er dennoch glücklich. Ihm kann das Böse nichts anhaben; naht es sich ihm, so reicht es nur bis an den äußern und nicht an den inwendigen Menschen. Der Weise verschmäht die Annehmlichkeiten und Freuden des Lebens nicht, aber er genießt nur solche, die mit dem Guten verknüpft und gegeben sind. Und das Gute liegt für ihn nicht im praktischen, sondern im theoretischen Leben, nicht in dieser sichtbaren Welt, sondern in der Welt des Geistes. Hier hat er seine Heimat, hier blühen im Denken und im Schauen seine ewigen Freuden. Erhaben über die äußern Güter und die Wechselfälle des tätigen Lebens, betrauert er keinen Verlust und fürchtet er kein Unglück. Kommt ihn gleichwohl eine unvorhergesehene Furcht an, vielleicht wenn er gerade mit andern Dingen beschäftigt ist, so wird er sie eilends zurückstoßen und die Erregung wie ein trauriges Kind durch Drohung oder vernünftiges Zureden beschwichtigen, doch immer ohne Leidenschaft, wie auch bei einem Kinde schon ein strenger Blick genügt, um es zu beruhigen. Übrigens ist der Weise nicht ohne Freunde und unfreundlich (ἄφιλος) und schroff in seinem Wesen; hart ist er nur gegen sich selbst und in seinen eigenen Angelegenheiten. Was er besitzt, teilt er seinen Freunden gern mit, und er wird bei seinem verständigen Sinne auch ein rechter Freund sein können. ʻWer den Tugendhaften nicht zu dieser geistigen Höhe emporhebt, sondern zu wechselnden Schicksalen herabzieht und von ihnen etwas für ihn fürchtet, wird aus dem tugendhaften einen leidlichen (ἐπιεικῆ) Menschen machen, der wie sein Leben aus Gutem und Bösem gemischt ist. Solche Menschen gibt es ja genug, aber keinenfalls verdienen sie glücklich genannt zu werden: nichts Großes ist ihnen eigen, weder die Würde der Weisheit noch die Reinheit des Guten. In dieser Mischung von gut und böse findet sich eben das Glück nicht. Mit Recht verlangt denn auch Platon, daß wer weise und glücklich

des genialen Künstlers. Plotins Philosophie führt manches Goldkorn mit sich, das erst später ausgeprägt worden ist.

werden wolle, von dort oben her das Gute nehme, nach jenem blicke, jenem ähnlich werde und jenem gemäß lebe' (c. 11—16).

Plotin hat den Weisen nach seinem Bilde gezeichnet. Wenn je einer, so ist er dem Ideal nahegekommen. Er wußte aber wohl, daß nur wenige ihre Lust haben am inwendigen Menschen (I 1, 9. 10. VI 7, 2—5) und im reinen Äther des Gedankens zu atmen vermögen. Es gibt, sagt er, drei Klassen von Menschen: die Tugendhaften, deren Streben stets auf das Obere und Höchste gerichtet ist; die mehr menschlich Gesinnten, die durch Erinnerung an die Tugend wenigstens teilhaben am Guten; den gemeinen Haufen, der gleichsam nur Handlanger ist für die Bedürfnisse der Besseren. Wie viele werden aus Mangel an sittlicher Kraft Sklaven ihrer Lüste (II 9, 9. III 2, 8. V 9, 1)! Plotin kannte die Macht des Bösen (I 8. II 4) und die Schwäche der menschlichen Natur. Er wußte aber auch, welche intellektuellen und ethischen Kräfte auf dem Grunde der Seele schlummern, die, wenn sie in hingebender Liebe durch Tugend geweckt, geläutert und gestärkt werden, der Seele Flügel verleihen und sie aufwärts tragen ins Reich des Wahren, Guten, Schönen. Er wußte, daß es möglich ist, dem Körper nicht anzuhangen, rein zu werden, ein höheres Wissen zu erlangen und dem Höchsten nachzujagen (II 9, 18). Er kannte die Macht des Eros, vermöge dessen die Seele sich zum Guten emporschwingt (VI 7, 22—35); denn er war selbst ein *ἐρωτικός τις ἀνήρ*.

Als eine Ergänzung unsers Buches ist das folgende

Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν (Enn. I 5)

zu betrachten. Es richtet sich gegen Aristoteles, der die Praxis im Auge hatte und die Glückseligkeit in ein völlig ausgelebtes, vollendetes Leben setzen zu müssen glaubte.

Das Axiom Plotins lautet: die Glückseligkeit ist ein gewisser Zustand (*διακεῖσθαί πως*); dieser Zustand liegt wie auch die Energie des Lebens stets in der Gegenwart (*ἐν τῷ παρεῖναι*).

Dagegen erheben sich mancherlei Bedenken. Wir streben doch, sagt man, nach Leben und Lebensenergie. Das würden wir kaum tun, wenn unser Glück dadurch nicht erhöht würde. Unser Glück? Solange wir danach streben, haben wir es noch nicht. Und wenn das morgende Glück größer ist als das heutige und gestrige, so wird das Glück nicht mehr an der Tugend, sondern eben an der Zeit gemessen. Dann sind auch die Götter, da sie heute und morgen

glücklicher sein werden als gestern, noch nicht und niemals glückselig. Das erfolgreiche Streben ist erfolgreich gerade durch Erlangung des Gegenwärtigen; hiernach streben wir solange, bis wir es und mit ihm das Glück haben. Haben wir es, so hört das Streben auf. Das Trachten nach dem Leben sucht das Sein als das höchste Leben, das Sein ist aber ein Gegenwärtigsein. Der Glückselige sucht nur zu sein was er ist; er will, daß das Gegenwärtige eben sei.

Aber ist nicht das längere glückselige Anschauen eines und desselben, etwa des Schönen und dergl., auch ein längeres Glück? Nein, denn schaute jemand etwas Genaueres als vorher, entdeckte er mit der Zeit etwas Neues, so erhält er allerdings ein Mehr durch die Zeit, aber dann war er vorher noch nicht völlig glücklich, und darum handelt es sich doch bei dem Begriff der Glückseligkeit; erschaute jemand nicht mehr, sondern immer dasselbe in gleicher Weise, so hat der, welcher nur einmal schaute, dasselbe gesehen. Aber der längere Zeit Glückliche hat sich länger gefreut! Nun, was man so Freude nennt, gehört nicht zum Wesen der Glückseligkeit. Versteht man indessen unter Freude (*ἡδονή*) die ungehinderte und stets gegenwärtige Lebensenergie, so sind wir einverstanden. Denn die größte Lust hat immer nur das Gegenwärtige; was von ihr vergangen ist, ist eben dahin und bedeutet nichts mehr. Doch gesetzt, es wäre der eine glücklich von Anfang bis zu Ende, der andere früher unglücklich und später glücklich, der dritte früher glücklich und später unglücklich: haben sie da alle drei gleiches Glück? Unpassendes Beispiel! Denn hier werden nicht Glückliche mit Glücklichen, sondern mit Nichtmehr- und Nochnichtglücklichen, d. h. Unglücklichen verglichen. Aber das Unglück wächst doch, z. B. wird durch anhaltende Krankheit der habituelle Zustand des Körpers ein schlechterer: warum soll nicht auch das Glück wachsen? Nur scheinbar richtig. Denn auch bei einem unglücklichen Zustande ist das Schmerzliche immer das Gegenwärtige, und zieht man im Hinblick auf die Verschlechterung des Zustandes auch das Vergangene, wodurch dieser Habitus herbeigeführt worden, in Betracht, so ist der Zuwachs wegen des veränderten Zustandes ein qualitativer, kein quantitativer. Überhaupt darf man von einem quantitativen Mehr hier kaum sprechen, wo man das Nochnichtseiende zum Seienden hinzuzählt. Was aber den Ausschlag gibt: das Glück oder vielmehr die Glückseligkeit ist nicht wie das Unglück etwas Relatives und Fließendes, sondern etwas

Positives und hat in sich Maß und Grenze und bleibt immer dasselbe. Ein Fortschritt zur (nicht in der) Glückseligkeit findet nur statt durch einen Fortschritt in der Tugend, die Zeit als solche bringt keinen Zuwachs. Man lobt nicht ein vieljähriges Glück, sondern das vorhandene höhere Glück, das ein größeres dann geworden ist, wenn es ein größeres ist. Wir reden von intensiver, nicht von extensiver Größe. Aber warum messen wir das Glück immer nur am Gegenwärtigen, warum verfahren wir dabei nicht geradeso wie bei der Zeit? Darum, weil es unlogisch wäre. Die vergangene, d. h. nicht mehr seiende Zeit kann man zählen, wie man ja auch die Toten zählt; aber ein nicht mehr seiendes Glück zu zählen und gar noch als eine Steigerung des vorhandenen, ist ungereimt. Denn die Glückseligkeit fordert das Geschehene als gegenwärtig, bei der längeren Zeit haben wir neben der Gegenwart immer das Nichtmehrsein, die Vergangenheit. Überhaupt bewirkt die längere Dauer der Zeit eine Zerstreuung (*σκέδασιν*) des Einen, das lauter Gegenwart ist. Mag man die Zeit in ihrer Ganzheit ein Bild der Ewigkeit nennen: in ihrer eigenen Zersplitterung will sie das Bleibende der Ewigkeit, in dem sie allein Bestand hat, vernichten und zu sich selbst herabziehen in den Strom des Werdens und der Vergänglichkeit (vgl. III 7 *περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*). Die Glückseligkeit dagegen besteht im Leben des Seienden; sie ist nicht nach der Zeit, sondern nach der Ewigkeit zu bemessen. Die Ewigkeit ist aber nie mehr, noch weniger, noch nach einer gewissen Länge zu bestimmen, sondern immer dasselbe unbeschränkte zeitlose Sein. Man darf also nicht das Seiende mit dem Nichtseienden, die Zeit mit der Ewigkeit, das Vergängliche mit der ewigen Dauer in Zusammenhang bringen, noch das Zusammenhängende und Stetige (*ἀδιάστατον*) auseinanderreißen; sondern, will man das Sein erfassen, so erfasse man es in seiner Gesamtheit und betrachte es nicht als eine ununterbrochene (*ἀδιαίρετον*) Zeit, sondern als das Leben der Ewigkeit, das nicht aus vielen Zeitabschnitten entsteht, sondern als ein Ganzes aus der ganzen Zeit zusammen besteht.

Vermag denn aber nicht die auch noch in der Gegenwart beharrende Erinnerung an Vergangenes dem, der längere Zeit glücklich war, diesen Zuwachs an Glück zu verleihen? Allein, welche Erinnerung meint man eigentlich? Etwa die an die früher vorhandene und bewiesene Einsicht? Aber dann meint man ja einen einsichtigeren, also glücklicheren Menschen als der ist, welcher

sich erinnert, d. h. einen andern: man bleibt bei seiner Voraussetzung gar nicht stehen. Oder meint man die Erinnerung an das früher genossene Schöne? Allein das kann doch nur bei einem Menschen eintreten, der darum, weil er jetzt nichts hat, die Erinnerung an das Schöne als Ersatz sucht, d. h. bei einem Nichtglücklichen. Erinnerung an frühere Genüsse und Freuden bedarf der Glückselige, dem das Gegenwärtige genügt, nicht im mindesten. Ohnehin bleibt es ein recht zweifelhafter Genuß, sich an vergangene Freuden zu erinnern, z.B. an die Tafelfreuden von gestern oder vor zehn Jahren, oder an eine vor Jahr und Tag vorhanden gewesene Einsicht.

Aber, könnte man einwenden, die lange Zeit bringt viele schöne Handlungen hervor, an denen der nur auf kurze Zeit Glückliche keinen Teil hat. Und darf man denn überhaupt einen glücklich nennen, der es nicht durch vieles Schöne ist? Darauf erwidern wir: Wer die Glückseligkeit aus einer Fülle von Zeit und Taten bestehen läßt, der setzt sie aus dem vielen Nichtmehrseienden sondern Vergangenen und aus einem Gegenwärtigen zusammen. Dies ist aber unmöglich, da, wie gezeigt worden, die Glückseligkeit stets in dem einen Gegenwärtigen beruht, mithin von einem quantitativen Mehr überall, sei es die Länge der Zeit oder die Menge der Handlungen, nicht die Rede sein kann. Die Glückseligkeit besteht keineswegs im Handeln. Es ist Tatsache, daß man ohne ein handelndes Leben (*βίος πρακτικός*) glücklich sein kann und zwar in vollerem Maße als ein Mann der Tat (im *βίος θεωρητικός*). Nicht in den Handlungen liegt das Gute (*τὸ εὖ*), sondern in der Gesinnung und innern Beschaffenheit (den *διαθέσεις*) des Handelnden, der darum das Glück nicht aus der Handlung als solcher genießt, sondern aus dem, was er von sich aus in sie hineinlegt, was er also vor der Handlung bereits hatte. Die sittliche Qualität (*ἕξις*) des Menschen schafft das Glück und was etwa Gutes und Angenehmes daraus resultirt. In die Handlungen die Glückseligkeit setzen heißt sie in dem suchen, was außerhalb der Tugend und der Seele liegt; denn die Tätigkeit und Energie der Seele besteht im Denken und darin, daß sie eben so und nicht anders in sich selbst tätig ist. Und das heißt glückselig sein.

Am Abend seines Lebens kam Plotin noch einmal auf unser Thema zurück: Enn. I 7 *περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἢ περὶ εὐδαιμονίας* ist die letzte Aufzeichnung von seiner Hand. Neues erfahren wir aus den drei Kapiteln gerade nicht (vgl. besonders VI 7—9).

Ein erstes Gut für den Menschen ist die ungehinderte naturgemäße Lebensbetätigung, ein zweites höheres das intellektuelle Leben; das Gute schlechthin, das erste Gute ist ein transcendentes, erhaben über alles Tun, über Denken und Sein. Es bleibt ruhig in sich selber und ist in diesem Verharren Urgrund und Princip alles Guten, aller auf das Gute gerichteten Tätigkeit, vergleichbar dem Mittelpunkt im Kreise und der centralischen Sonne als Quelle alles Lichtes. Nach diesem Guten strebt alles: das Unbeseelte durch die Seele, die Seele durch den Intellekt (*νοῦς*). Das Unbeseelte nämlich empfängt von der Seele Form und Sein und erhält dadurch Teil an der Einheit; die Seele empfängt ihre Form von dem Intellekt, zu dem sie sich hinwendet; der Intellekt endlich empfängt seine Form von dem Einen und Guten, auf das er schaut. Insofern als wir das Gute tun und treiben, ist das Leben ein Gut, der Tod aber, der uns das Leben raubt, ein Übel. So folgern viele, nicht wir. Was ist denn der Tod? Die Trennung von Leib und Seele. Aber was im Tode stirbt und bald verwest, ist ja nur der Leib und der äußere Mensch; der inwendige Mensch erneuert sich, die Seele lebt und kann nun, des Leibes ledig, ihre eigentümlichen Kräfte erst recht entfalten, sich zum Nus emporringen und durch ihn mit dem einzig Guten sich vereinigen. Auch auf Erden trifft sie, wenn sie ihre Reinheit bewahrt, kein Unheil, sie stößt das Böse durch ihre Tugend kräftig zurück; bewahrt sie ihre Reinheit nicht, so ist nicht der Tod ein Übel für sie, sondern das Leben. Und wenn es im Hades Strafen gibt, so ist auch dort für sie das Leben ein Übel, weil es kein reines Leben ist; Tod und gänzliche Vernichtung wäre für sie das beste. Man darf also sagen: für den reinen und tugendhaften Menschen ist das Leben ein Gut, ein viel größeres aber der Tod, denn er öffnet ihm den Eingang in das Reich der ewigen Herrlichkeit.

Klingt das nicht wie ein Abschiedsgruß, wie sehnsuchtsvolles Verlangen nach Freiheit und Erlösung von der Welt? Plotin hatte Lust abzuscheiden und das Göttliche in seiner irdischen Hülle zu dem Göttlichen im All hinaufzuführen.

Zur Textkritik.

Enn. I 4.

Bd. I S. 24 Z. 21—26: *εἰ δέ τις δυσχεραίνει τὸ τῆς εὐδαιμονίας καταφέρειν εἰς τὰ ζῷα τὰ ἄλλα, πρῶτον μὲν ἄτοπος* [*διὰ τί*]

εἶναι οὐ δόξει μὴ ζῆν εὖ τὰ ἄλλα ζῷα λέγων, ὅτι μὴ πολλοῦ ἄξια αὐτῷ δοκεῖ εἶναι; Richard Volkmann streicht die eingeklammerten Worte und construirt so eine Frage ohne Fragewort. Das ist nicht Plotinischer Sprachgebrauch. Entweder man lasse den Satz unangetastet oder man tilge außer *διὰ τί* auch noch *οὐ* und verwandle das Fragezeichen in ein Semikolon. Wozu das aber? Wie sollte denn das *διὰ τί* in den Text gekommen sein? Absonderlichkeiten und Schönheitsfehler darf ein Herausgeber doch nicht verbessern. Cobet, dem Volkmann seine Ausgabe widmet, hat als maßgebende Autorität unvorteilhaft auf ihn gewirkt.

25, 13. Einige Philosophen meinen den Pflanzen kein Glücklichsein zusprechen zu dürfen, weil sie von ihrem Wohlbefinden kein Bewußtsein haben. Allein ihr Befinden muß doch schon, bevor es ihnen zum Bewußtsein kommt, gut sein, *οἷον τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν, κἂν λανθάνῃ, καὶ* ⟨*τὸ*⟩ *οἰκεῖον εἶναι, κἂν μὴ γινώσκῃ ὅτι οἰκεῖον.* Volkmann hat das *τὸ* eingeschoben, unnötigerweise. Denn genau so lesen wir 128, 21 *τοῦ μείζονος καὶ μεγίστου,* 177, 9 *τὸ πρέπον καὶ ἀνάλογον,* 192, 12 *τὰ ἐφεξῆς καὶ ἑπόμενα* u. ö. Natürlich corrigirt Volkmann dem Autor das Concept und wiederholt überall den Artikel. Das folgende *γινώσκῃ,* dem ein Subjekt fehlt, verwandelt er in *γινώσκηται* (parallel dem voraufgehenden *λανθάνῃ*), und darin möchte ich mich ihm anschließen. Die auf *ὅτι οἰκεῖον* folgenden Worte: *καὶ ὅτι ἡδύ, δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι* hatte ich als Glossem hinausgeworfen, weil es sich gar nicht um das *ἡδύ* handelt und weil nach Plotin, den jemand durch sein *δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι* rektificiren wollte, das *εὖ* nicht in dem *ἡδύ* liegt. Daß Volkmann sie wieder aufgenommen hat, wundert mich.

25, 17: *εἰ μὴ ἄρα οὐκ ἐν τῷ γινομένῳ πάθει ἢ καταστάσει τὸ ἀγαθὸν διδόασιν, ἀλλὰ τῇ γνώσει καὶ τῇ αἰσθήσει.* Plotin polemisirt gegen diejenigen, die das *εὖ ζῆν* nicht in das eintretende oder zuständliche *πάθος,* sondern in die Erkenntnis oder die Wahrnehmung setzen. Im ersten Kolon sind *γινόμενον* und *κατάστασις* Gegensätze. Es war daher nicht wohlgetan, daß Volkmann *ἢ* in *τῇ* änderte. Was soll denn *ἐν τῷ γινομένῳ πάθει τῇ καταστάσει* heißen? Veranlaßt wurde die Änderung vermutlich durch das auffällige *διδόναι ἐν.* Angefangen hat Plotin allerdings, als wollte er *τιθέασιν* schreiben, hernach aber kam ihm *διδόασιν* in die Feder. Damit wird man sich abfinden müssen.

26, 13: *εὐμήχανος* mit Volkmann statt *εὐμήχανον,* obgleich sich auch dies erklären ließe.

27, 20: *ἀλλ' ὡς ἡμεῖς φαμεν ⟨τὸ μὲν⟩ πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι.* Das correspondirende *τὸ μέν* hat Volkmann hier wie fast überall (bei *ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο* nicht) an den ähnlichen Stellen eingefügt, trotzdem ihm sicher Krügers Syntax 50, 1, 12 und Platons wie Plotins Sprachgebrauch nicht unbekannt war. Vgl. Platon im Protagoras 330 A, Gorgias 455 E u. a.; Plotin 18, 30. 162, 20 (wo *ὁ μέν,* leider von mir hinzugefügt, zu tilgen ist). Ferner Bd. II 6, 21. 11, 27. 87, 30. 88, 5. 225, 8 u. a. Mehr darüber bei Gollwitzer, Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins (Programm von Kaiserslautern 1909) S. 13 Anm. 2.

28, 15. Volkmann tilgt ohne Grund das *τοῦτο.* Aber richtig schreibt er Z. 21 *ὅ* für *ὅν*, das durch *εὐδαίμονα εἶναι* veranlaßt ist.

32, 8: *ἑλκόμεναι* (nicht *-οι*) *υἱοὶ καὶ θυγατέρες* nach den Handschriften. Die älteste und beste, Medic. A, hat *υ* in einer Rasur, wo *ε* gestanden zu haben scheint. Es ist eine Reminiscenz an Il. *X* 66 *ἑλκομένας τε νυοὺς ὀλοῇς ὑπὸ χερσὶν Ἀχαιῶν.* Auch Od. *γ* 451 stehen *θυγατέρες τε νυοί τε* beieinander. Man darf daher nicht *υἱοὶ καὶ θυγατέρες* schreiben.

32, 15—17: *ἐνθυμοῖτο γὰρ ἄν, ὡς ἡ τοῦδε τοῦ παντὸς φύσις τοιαύτη οἷα καὶ τὰ τοιαῦτα φέρειν, καὶ ἕπεσθαι χρή.* Volkmann setzt das Komma hinter *τοιαύτη* und schreibt *οἵαν . . . χρή.* Aber Plotin will, denk ich, nicht sagen, die Natur dieses All sei so beschaffen, daß sie dergleichen Unglücksfälle bringen müsse und daß dergleichen folgen müsse (die Verbindung *οἵαν ἕπεσθαι* wäre doch unmöglich), sondern: die Natur dieses All bringt dergleichen mit sich, und da muß man nachgeben oder folgsam sein.

33, 4. Volkmann streicht das *καί* vor *ὅταν.* Mir scheint es unentbehrlich zu sein. Der Tugendhafte, sagt Plotin, beurteilt und empfindet die Dinge anders als gewöhnliche Leute. Er hat ein starkes Herz und ihm dringt nicht jedes Ungemach bis ins Mark, weder das übrige noch Schmerzliches und Betrübendes, und zumal (dann nicht) wenn es andere trifft. Es ist zwar ein natürliches Gefühl, aber doch eine Schwäche der Seele, Mitleid zu haben mit dem Unglück unserer Angehörigen: man muß dem besseren Teil in uns zum Siege verhelfen, der Menge zum Trotz, die fürchtet, was dem Weisen keine Furcht einflößt.

35, 24: *ἀλλ' [ἐν τῷ αὐτῷ] ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.* Nach

Volkmann eine Dittographie. Aber Plotin will scharf betonen, daß gerade im Unbewußten einer Tätigkeit das Leben des Weisen intensiver ist und nicht in die Empfindung ausgegossen wird, sondern an einem und demselben Punkte sich in sich selbst concentrirt.

Schließlich handelt es sich noch um drei Glosseme, die ich wenigstens dafür halte.

35, 12. Plotin spricht von der Macht des Unbewußten: *πολλὰς δ' ἄν τις εὕροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις* [*ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν*] *τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας*. Die eingeklammerten Worte habe ich unter den Text verwiesen. Ich weiß wohl, daß Plotin breit und wortreich wird, wenn er dunkle Punkte aufhellen will; aber hier war wirklich nichts aufzuhellen: Betrachtungen und Handlungen geschehen eben dann, wenn wir betrachten und handeln.

36, 26. Dem Weisen ist das größte Wissen stets zur Hand, unzertrennlich von ihm und in noch höherem Grade *κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρῳ λεγομένῳ ᾖ* [*ὃ μάτην λέγεται ἡδὺ δὶς ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον*]. Wenn das kein Glossem ist, dann gibt es überhaupt keins. Der Glossator war sehr besorgt um das *ἡδύ*, vgl. 25, 14.

38, 29. Wer sich nicht zum Leben im Nus aufzuschwingen versteht, ist wie sein Leben aus gut und böse gemischt; *ὃς εἰ καὶ γένοιτο* [*καὶ οὐ ῥᾴδιον γενέσθαι*], *οὐκ ἂν ὀνομάζεσθαι εὐδαίμων εἴη ἄξιος*. Die wohlweise Zwischenbemerkung gehört nicht hierher. Nach Plotin ist das gar nicht so schwer und gibt es solche Menschen genug.

Die Worte 39, 5 *οἷον εἰ ὡδὶ κατακείσεται ἢ ὡδί* halte ich heute nicht mehr für ein Glossem. Sie dienen zur Verdeutlichung.

Enn. I 5.

40, 5: *καὶ ἀεὶ τὸ παρὸν* [*καὶ*] *ζητεῖ* Volkmann richtig.

40, 29: *πλεονεκτεῖν αὐτούς*. Es liegt kein Grund vor, *αὐτῶν* statt *αὐτούς* zu schreiben.

41, 13—16. Die Stelle hat Gollwitzer a. a. O. S. 17 in Ordnung gebracht. Er sagt wörtlich: Plotin will beweisen, daß die längere Dauer (*πλεῖον*) des Unglücks an sich keine Steigerung (*μᾶλλον*) desselben sei. Die Voraussetzung dabei ist, daß sich der Zustand gleichbleibt. In der Lesart der Herausgeber ist diese Voraussetzung stillschweigend gemacht; aber aus dem Vorigen geht hervor, daß

Plotin hier auf diese Voraussetzung besonderes Gewicht legt (*εἴ γε τὸ αὐτὸ μένοι καὶ μὴ μείζων ἡ βλάβη*). Ich möchte deshalb *ἴσον* nach *πλεῖον* nicht missen: *τὸ πλεῖον ἴσον* bedeutet die längere Dauer des gleichen Zustandes. Entsprechend ist vorher *ἴσως* in *ἴσῳ* zu verwandeln. „Durch das Hinzukommen eines höheren Grades, nicht durch die Vermehrung des Gleichen entsteht die Steigerung des Unglücks; die Vermehrung des Gleichen ist nicht gleichzeitig und man darf sie deshalb überhaupt keine Vermehrung nennen; das hieße das nicht mehr Seiende mit dem Seienden zusammenzählen."

43, 9: *εἶτα ἐζητοῦμεν, τὸ μᾶλλον εἰ* (so Volkmann gut statt *εἰ μᾶλλον τό*) *ἐν πλείονι εὐδαιμονῆσαι μᾶλλόν ἐστιν.* Es fragt sich, ob der höhere Grad (das qualitative Mehr) des Glücks in einer längeren Dauer (dem quantitativen Mehr) des Glücks besteht.

Enn. I 7.

54, 19. Statt *ἀεί* schreibt Volkmann *καί*, wie ich auch übersetzt habe. Aber in der nächsten Zeile ist *τό* nicht zu tilgen. Ihre Tätigkeit ist für die Seele *τὸ κατὰ φύσιν ἀγαθόν.*

54, 22. In Übereinstimmung mit meiner Übersetzung Volkmann *τἀγαθόν* für *ἀγαθόν.*

55, 9 glättet Volkmann durch Einschub eines *οὖν* hinter *ἐνεργείᾳ.*

55, 33 *ὥσπερ ὄμμα τῷ* statt *ὄμματι* Volkmann im Einklang mit meiner Übersetzung.

56, 19. Statt *παρ' αὐτῆς* Volkmann *παρ' αὑτῆς,* wie ich übersetzt hatte.

Endlich noch eine Stelle, die nach Form und Inhalt zu schweren Bedenken Veranlassung gibt. Plotin diskutirt die Frage, ob der Tod ein Übel sei oder nicht. Das Leben, heißt es 55, 32, ist ein Gut, aber nicht für jeden Lebenden. Denn für den Schlechten lahmt es, wie ein krankes Auge, das seine Aufgabe nicht erfüllt; dem Leben ist eben oft etwas Böses beigemischt. Dann folgen die Sätze: *εἰ δὴ ἡ ζωὴ ἡμῖν ᾗ μέμικται [κακὸν] ἀγαθόν, πῶς οὐχ ὁ θάνατος κακόν; ἢ τίνι; τὸ γὰρ κακὸν συμβεβηκέναι δεῖ τῳ· ὃ δ' οὐκ ἔστιν ἔτι ὄν, ἤ, εἰ ἔστιν, ἐστερημένον ζωῆς, ⟨οὐκ ἔστι δεκτικὸν κακοῦ⟩ οὐδ' οὕτω κακὸν τῷ λίθῳ.* Zunächst ist das eingeklammerte *κακόν* gewiß zu tilgen, trotzdem es alle Herausgeber beibehalten. Es soll wohl ein Oxymoron sein! Ach nein, *κακὸν*

ἀγαθόν ist aus einem im Text verschriebenen *κακόν* und einem am Rande verbesserten *ἀγαθόν* zusammengeflossen. Genau so steht ein paar Zeilen weiter im Med. A, der besten Handschrift, *τῷ τινι*, zusammengeflossen aus einem *τῷ* im Text und einem *τινι* am Rande. Vermißt wird nach Wegfall des *κακόν* nichts, die Beschränkung des *ἀγαθόν* liegt im Context und in *ᾗ μέμικται*. Die Ausfüllung der von Kirchhoff angezeigten Lücke stammt von Volkmann. Ich möchte im Hinblick auf das vorhergehende *συμβεβηκέναι* und das folgende *λίθῳ* lieber *τούτῳ οὐκ ἔστιν ἔτι κακόν* (parallel einem voraufgehenden Kolon) schreiben. Aber eins ist so gut und so schlecht wie das andere. Und nun der Inhalt! 'Was nicht mehr ein Seiendes ist (wie der Tote), oder, wenn es existirt, des Lebens beraubt ist (wie der Leichnam)', dem widerfährt allerdings sowenig ein Übel wie dem Stein. Aber der Tod trifft ja doch nicht die Toten, sondern die Lebendigen. Dem Toten tut nichts mehr weh, aber dem Lebenden mag das Sterben wehtun. Sollte dem Plotin hier die unwillkürliche Erinnerung an das bekannte Dilemma der Epikureer einen Streich gespielt haben? Als Platoniker konnte Plotin antworten, der Tod zerstört ja nicht den Menschen selbst, sondern nur seinen Leib; er konnte sich auch auf seine eigenen Ausführungen in Enn. I 1 berufen und sagen, im Tode werde nur das *κοινόν* und *συναμφότερον*, das zusammengefügte Menschenbild, nicht aber des Menschen Wesenskern aufgelöst: dann hätte er eine treffliche Antwort gegeben, und daran hätte sich folgerichtig der nächste Gedanke geschlossen, daß die Seele nach ihrer Trennung vom Körper erst recht lebe und ein desto kräftigeres Leben wirke. Es scheint jedoch, als ob der alternde Philosoph nicht mehr auf der Höhe seiner Kraft war. Die kleine Abhandlung macht den Eindruck des Fragmentarischen; sie gehört als die allerletzte zu den vier letzten, die nach Porphyrios (c. 6) vor andern *ὑφειμένης ἤδη τῆς δυνάμεως* geschrieben und nicht zur Vollendung gediehen sind.

Blankenburg am Harz. H. F. MÜLLER.

DAS PROOEMIUM VON VERGILS GEORGICA.

Im Eingange der Georgica folgt auf die knappe Angabe der Disposition des Gesamtwerkes (v. 1—4) ein Gebet um göttlichen Beistand bei der Durchführung des dichterischen Unternehmens, gerichtet an einen Götterverein, dessen bunte Zusammensetzung und sonderbare Anordnung schon der antiken Vergilkritik auffiel[1]). Unter welchem Gesichtspunkte die Auswahl erfolgt ist, lehrt nicht nur der Zusammenhang, sondern wird auch in v. 21—23 deutlich ausgesprochen: *dique deaeque omnes, studium quibus arva tueri quique novas alitis non ullo semine fruges quique satis largum caelo demittitis imbrem.* Allerdings verstehen die Scholien diese Verse im Sinne einer *generalis invocatio*[2]), d. h. als eine die namentliche Aufzählung ergänzende Anrufung der Gesamtheit ländlicher Gottheiten, in der auch die etwa vorher ausgelassenen und nicht ausdrücklich bei Namen genannten Götter mit enthalten wären. Doch wird man an der Richtigkeit dieser Deutung zweifeln dürfen; denn an den zahlreichen Stellen, an denen diese *generalis invocatio* in der römischen Poesie und schwungvollen Prosa begegnet[3]), erscheint sie regelmäßig in der Form *dique omnes* (Plaut. Bacch. 895) oder *ceterique di deaeque* (Liv. VI 16, 2), d. h. durch *que* (oder auch *et*) mit der Einzelaufzählung der Götter verbunden[4]), und bei Vergil

1) Vgl. H. Georgii, Die antike Vergilkritik in den Bukolika und Georgika (Philologus Suppl. IX 1902) S. 254f.

2) Serv. ampl. zu v. 21 *post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, per quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur* (vgl. auch zu v. 10).

3) Stellensammlung bei G. Appel, De Romanorum precationibus (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII 2) S. 83f.

4) Anders im inschriftlichen d. h. rituellen Sprachgebrauch (z. B. CIL VIII 4578 = Dessau 3091 *Iovi optimo maximo, Iunoni reginae, Minervae sanctae, Soli Mithrae, Herculi, Marti, Mercurio, Genio loci, diis deabusque omnibus*), dem, soviel ich sehe, in der Literatur nur das Gebet

könnte die fast ganz (Ausnahmen v. 7 und 16) durchgeführte polysyndetische Verbindung (*vos . . et vos . . tuque . . et . . que . . que . . et*) unmöglich vor dem letzten Gliede aussetzen. Daß aber das *que* in *dique* nicht der Anknüpfung an das Vorausgehende dient, sondern dem *que* in *deaeque* entspricht, beweist die Parallelstelle Aen. VI 64, wo *dique deaeque omnes* allein steht, und so hat unsere Stelle auch Properz aufgefaßt, der III 13, 41 mit *dique deaeque omnes, quibus est tutela per agros* usw. einen neuen Zug der Schilderung asyndetisch einführt. Man wird daher in den Worten v. 21—23 nicht eine Ergänzung und Erweiterung, sondern eine Zusammenfassung des vorher angerufenen Götterkreises zu sehen haben, und es verbleibt ein Götterkreis von 12 Einheiten. Daß es mit einziger Ausnahme des Silvanus durchweg griechische Gottheiten sind, kann nicht wundernehmen, das gehört zum Stile des *Ascraeum carmen,* worauf später noch zurückzukommen sein wird. Aber die Gesellschaft ist merkwürdig gemischt. Um von den den Reigen eröffnenden Gestirnen des Tages und der Nacht, bei denen die schwache Betonung der göttlichen Persönlichkeit schon in der Unterlassung der ausdrücklichen Namensnennung hervortritt, abzusehen, stehen neben und zwischen den großen Kultgottheiten Demeter Dionysos Poseidon Athena Gestalten niederer Ordnung wie Pan und die Dryaden, Aristaios und Triptolemos. An welche Wald- und Felddämonen des griechischen Glaubens Vergil bei den *Fauni* als *agrestum praesentia numina* gedacht hat (*cum unus Faunus sit, cur pluraliter posuit?* fragten die antiken Kritiker), ist schwer zu sagen, da ihm wohl selber eine klare Vorstellung und Unterscheidung gefehlt hat[1]): an derselben Stelle neben den Dryaden erscheint Ecl. 5, 59 Pan, der hier erst später v. 16ff. folgt, wie hier neben Pan (hinter den *capripedes Satyri* und *Nymphae*) begegnen die *Fauni* bei Lucrez IV 580ff. Die Aufzählung beginnt paarweise mit Sol und Luna, Ceres und Liber, beide durch die gemeinsame Anrede *vos o* so eng verbunden, daß die Mehrzahl der antiken Vergilerklärer nur e i n Götterpaar vor sich zu haben meinte und zur Erklärung nach der stoischen Gleichsetzung aller Gottheiten mit Sonne und Mond griff (Serv. zu v. 5). Aber schon beim dritten Paare wird die Anordnung

---

des Marcellus bei Liv. XXIV 38, 8 *Ceres mater ac Proserpina, ceteri superi inferique di* folgt. Unsere Vergilstelle hat durchaus nichts vom römischen Gebetstil an sich.

1) Vgl. Gesamm. Abhandl. z. röm. Religions- und Stadtgesch. S. 86f.

dadurch gestört, daß an die Stelle von zwei Einzelgottheiten Göttergruppen, die Faune und die Dryaden, treten, doch darf man deshalb die Absicht Vergils, einen Zwölfgötterkreis vorzuführen, nicht in Zweifel ziehen, da schon Herodoros von Herakleia (Schol. Pind. Ol. 5, 10) kein Bedenken trug, unter den von Herakles in Olympia errichteten sechs Doppelaltären den vierten in der Weise den Chariten und Dionysos zuzuweisen, daß die Gruppe der Chariten in dem Zwölfgöttervereine nur als eine Nummer zählte[1]. Weiterhin löst sich bei Vergil die strenge Ordnung vollständig: nicht nur hört die Zusammenstellung je einer männlichen und einer weiblichen Gottheit auf, sondern es wird überhaupt auf die paarweise Gruppierung verzichtet, und die Gottheiten der zweiten Hälfte marschiren einzeln auf, nicht einmal die durch den Mythus gegebene Verbindung von Poseidon und Athena ist zur Geltung gekommen, in lockerer Reihenfolge erscheinen Neptunus, Aristaeus, Pan, Minerva, Triptolemus, Silvanus. In der Auswahl der angerufenen Gottheiten vermögen wir ein festes Princip nicht zu erkennen: teilweise trägt die Aufzählung den Charakter eines *κατάλογος εὑρημάτων*, indem die Gottheiten (Demeter, Dionysos, Poseidon, Athena, Triptolemos) ausdrücklich als die ersten Schöpfer oder Erfinder ihrer für den Landmann wertvollen Gaben bezeichnet werden; aber auf Aristaios, Pan, Silvanus kann diese Erklärung nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit angewendet werden, und bei den Fauni und Dryades versagt sie vollständig. Mit demselben Rechte wie die von Vergil genannten könnte man auch manche andere Gottheiten hier erwarten, z. B. Priapus oder Pales; daß die letztgenannte Gottheit, die im dritten Buche zweimal an hervorragender Stelle (III 1. 294) als die Beschützerin der Viehzucht apostrophirt wird, hier fehlt, muß besonders auffallen, sie hätte den griechischen Gottheiten ebensogut beigesellt werden können wie Silvanus, zumal sich Vergil nicht gescheut hat, sie ebenso wie diesen (Ecl. 10, 24) und die nur dem Namen nach römischen Fauni (Ecl. 6, 27) in die griechische Umgebung der

1) Etwas anderes ist es, wenn bei Vergil P. Jahn (Rhein. Mus. LVIII 1903 S. 395) die Zwölfzahl in der Weise herausbringen will, daß er die *clarissima mundi lumina* v. 4f. nur als eine Ziffer rechnet und die zwölfte Stelle durch die in v. 21—23 summarisch bezeichneten Gottheiten ausfüllt; eine solche nicht nur der Zahl, sondern auch dem Inhalte nach unbestimmte Vielheit konnte unmöglich mit göttlichen Einzelindividuen wie Minerva oder Neptunus als Posten gleichgesetzt werden.

bukolischen Poesie hineinzustellen (Ecl. 5, 35). Wenn der Dichter an späterer Stelle (II 494) als *di agrestes* Pan, Silvanus und die Nymphen aufführt, so kann man Übereinstimmung mit unserm Prooemium nur durch die Annahme herstellen, daß Vergil hier unter *Dryades* (vgl. *Dryadum silvas* III 40) dasselbe verstanden habe, wie an der späteren Stelle unter den *Nymphae sorores*, und den an der Spitze des dritten Buches zwischen Pales und Pan angerufenen *pastor ab Amphryso* finden wir nur dann in unserm Zwölfgötterkreise wieder, wenn wir, wie es die Scholien (zu v. 14) tun, den hier genannten Aristaios als identisch mit Apollon νόμιος betrachten, also in beiden Fällen nur dann, wenn wir eine gewisse Verschwommenheit der Anschauung bei Vergil voraussetzen. Daß Aristaios hier nach Örtlichkeit und Auffassung ganz verschieden ist von dem arkadischen Bienenzüchter des vierten Buches (v. 283), hat bei der notorischen späteren Entstehung des Aristaiosepyllions nichts zu besagen, aber daß er sowohl wie Triptolemos[1]) und vorher Sol und Luna nicht bei Namen genannt, sondern nur angedeutet werden, paßt nicht recht in den Gebetstil, der vor allem deutliche und jedes Mißverständnis ausschließende Bezeichnung der göttlichen Mächte verlangt, an die das Gebet sich richtet.

Es ist nach dem Gesagten völlig ausgeschlossen, daß der Dichter bei der Zusammenstellung dieses Zwölfgöttervereins an irgendwelche sakralen Vorstellungen angeknüpft habe, auch die Benutzung einer auf griechischem Kultus und Mythus fußenden dichterischen Vorlage kommt nach der gesamten Sachlage nicht in Frage. Das ganze Gebet ist vielmehr zweifellos Vergils eigene Schöpfung. Die hervorgehobenen Anstöße und Unebenheiten aber erklären sich daraus, daß der Dichter sich nicht ganz frei bewegen konnte, sondern unter einem gewissen Zwange stand. Es ist längst bemerkt worden und konnte überhaupt nicht verkannt werden[2]), daß Vergil die Anregung zu dieser Form

1) Die antiken Erklärer (Serv. zu v. 19, vgl. dazu Boll, Sphaera S. 354) haben es daher auch wirklich fertiggebracht, den *uncique puer monstrator aratri* mißzuverstehen und auf Osiris zu beziehen. Daß Vergil die Vorstellung von Triptolemos als Erfinder des Pfluges einer hellenistischen Quelle verdankt, scheint mir nach den Ausführungen von O. Kern (Genethl. Gotting. S. 102 ff.), deren Ergebnisse durch O. Rubensohn (Athen. Mitteil. XXIV 1899 S. 59 ff.) nur modificirt, nicht umgestoßen worden sind, sicher.

2) Neuerdings hat allerdings C. Engelke, Quae ratio intercedat inter Vergilii Georgica et Varronis rerum rusticarum libros, Diss. Lipsiae 1912 zu beweisen versucht, daß Vergil Varros Bücher von der Land-

des Prooemiums aus dem Eingange von Varros erstem Buche von der Landwirtschaft geschöpft hat. Mit einem Gebet zu beginnen, lag gewiß für den Dichter, der sich als Träger einer priesterlichen Weihe fühlte (*Musae, quarum sacra fero ingenti percussus amore* II 475f.), nahe und war durch Arat, Lucrez und viele andere vorgebildet. Aber eine Zwölfzahl ländlicher Gottheiten anzurufen, wie es Varro und Vergil übereinstimmend tun, war keineswegs etwas Gewöhnliches, und Varro betont nachdrücklich, daß er damit vom Herkömmlichen abweicht (I 1, 4): *et quonian, ut aiunt, dei facientes adiuvant, prius invocabo eos, nec, ut Homerus et Ennius Musas, sed duodecim deos consentis;* wenn er dann fortfährt *neque tamen eos urbanos, quorum imagines ad forum auratae stant, sex mares et feminae totidem, sed illos XII deos, qui maxime agricolarum duces sunt,* so geht daraus mit voller Deutlichkeit hervor, daß der Gedanke, eine Zwölfheit ländlicher Götter an die Spitze seines Werkes zu stellen, sein Eigentum ist. Daß Vergil unabhängig von ihm auf denselben Gedanken verfallen wäre, ist nicht nur im höchsten Grade unwahrscheinlich, sondern wird auch durch die innere Beschaffenheit seiner Dodekas ausgeschlossen. Die Anregung zu seinem Verfahren hat Varro aus dem römischen Kultus geschöpft, dessen Ritual vorschrieb, bei feierlichen Gelübden Zwölfergruppen von Gottheiten in einer durch den Anlaß des Gebetes gegebenen Auswahl zusammenzustellen und anzurufen. Das zeigen die Gelübde der Arvalbrüder[1]) beim Auszuge Traians zum ersten dacischen Feldzuge im J. 101 (CIL VI 2074 I 25ff.) und ihr Dankopfer für den Alemannensieg Caracallas im J. 213 (CIL VI 2086, 22ff.): jedesmal sind es 12 Götter, an die das Gebet sich wendet, im ersten Falle Iuppiter O. M., Iuno Regina, Minerva, Iovis Victor, Salus reip. p. R. Quir., Mars Pater, Mars Victor,

wirtschaft überhaupt nicht gekannt habe: die Arbeit ist aber so schlecht, daß es nicht der Mühe wert ist, mit ihr abzurechnen. Bezeichnend für die Urteilskraft des Verfassers ist es, daß er ernstlich meint (S. 52), es sei zweifelhaft, ob Vergil von dem Erscheinen des varronischen Werkes überhaupt etwas erfahren habe, da er die Georgica nicht in Rom, sondern in Neapel verfaßt habe. Der Abschnitt (S. 38ff.), in dem versucht wird nachzuweisen, daß Vergil bei der Abfassung des dritten Buches der Georgica Varros zweites Buch nicht vor sich gehabt habe (denn dies ist die entscheidende Frage), ist das Muster einer Quellenuntersuchung, wie sie nicht sein soll.

1) Vgl. Mommsen, Reden und Aufsätze S. 288.

Victoria, Fortuna Redux, Vesta Mater, Neptunus Pater und Hercules Victor, im zweiten Iuppiter O. M., Iuno Regina, Minerva, Salus publica, Mars Ultor, Iuppiter Victor, Victoria, die (zwei) Lares militares, Fortuna Redux, der Genius des Kaisers und die Iuno der Kaiserinmutter. Daß der Götterkreis nicht ein fester, sondern je nach der Veranlassung variabel war, zeigen die starken Abweichungen beider Listen, die nur die Hälfte der Namen (oben gesperrt) gemeinsam haben; gegeben war nur die Zwölfzahl und ihre gleichmäßige Verteilung auf die männlichen und weiblichen Gottheiten, beides in Anlehnung an den durch die Di consentes am Forum repräsentirten Zwölfgötterkreis des Lectisterniums vom J. 217 v. Chr.[1]). Da in der natürlich niemals fehlenden capitolinischen Trias zwei weibliche Mitglieder einem männlichen gegenüberstehen und die Göttinnen Salus publica, Victoria, Fortuna Redux durch die politisch-militärische Lage von selbst gegeben waren, war die Ausfüllung der weiblichen Hexas leichter als die der männlichen; daher begegnet auf dieser Seite die bemerkenswerte Sondereinreihung von Iuppiter Victor neben Victoria[2]) und von Mars Victor neben Mars Pater sowie die Anrechnung der Lares militares für zwei Stellen, obwohl sie wie die Einzelgötter zusammen nur ein Opfertier erhalten: alles das zeigt, daß dieser Zwölfgötterrahmen nicht etwa eine Erfindung der Kaiserzeit, sondern etwas durch ältere Kultordnung Gegebenes war. Aber nur diesen Rahmen entlehnte Varro dem Kultbrauche. Daß er seinen ländlichen Zwölfgötterkreis nicht etwa als solchen in irgendeinem Ritual vorfand[3]), sondern auf eigene Verantwortung zusammenstellte, beweist schon der Umstand, daß er es für nötig hielt, bei jeder einzelnen Gottheit ihre Bedeutung für die Landwirtschaft und damit ihre Aufnahme in diesen Kreis zu begründen. Dazu stimmt auch die Auswahl und Gruppirung selbst, die sich, wie richtig bemerkt worden ist[4]), jeder

---

1) Religion und Kultus der Römer[2] S. 61.

2) Iuppiter Victor neben dem Iuppiter O. M. der capitolinischen Trias begegnet häufiger, s. CIL VI 2044 I 11. 2051 I 87. II 4.

3) Die zwölf 'Götter', *quos invocat flamen sacrum Ceriale faciens Telluri et Cereri* (Serv. ampl. Georg. I 21), Vervactor, Redarator usw. bis Conditor, Promitor, sind hier fernzuhalten, denn es sind nicht 12 selbständige, zu einem ländlichen Göttervereine zusammengeschlossene ländliche Gottheiten, sondern durch begriffliche Zerlegung des Kreislaufs der Feldarbeiten geschaffene Anrufungsformen (vgl. Gesamm. Abhandl. S. 309 ff.).

4) A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig. S. 124 A. 4.

Erklärung vom Boden des öffentlichen Kultes aus entzieht: Iuppiter und Tellus, Sol und Luna, Ceres und Liber, Robigus und Flora, Minerva und Venus, Lympha und Bonus Eventus, zwar durchweg Gottheiten des römischen Gottesdienstes, aber bunt durcheinander einheimisch italische und solche griechischer Reception (z. B. steht die griechische Athena als Schützerin des Ölbaums friedlich neben der italischen *Venus hortorum*), wie ja Varro auch in den Listen der *di certi* im 14. Buche seiner Antiquitates rerum divinarum römische und übernommene griechische Gottheiten in bunter Folge aneinanderreihte [1]; auch die Beifügung einer Erklärung von Namen und Wirkungskreis der Gottheit war dort der hier gegebenen ähnlich. Daß die wichtigen agrarischen Gottheiten Saturnus und Consus fehlen, während Lympha und Bonus Eventus, die im Gottesdienste eine sehr bescheidene Rolle spielen, ihren Platz gefunden haben, zeigt das Willkürliche, beinahe Schrullenhafte der varronischen Zusammenstellung und schließt jeden Gedanken an eine Entlehnung dieses Zwölfgötterkreises aus dem Kultus aus. Es waren rein begriffliche Gesichtspunkte, nach denen Varro die Hauptfaktoren der Landwirtschaft in ihren göttlichen Vertretern zusammenstellte; die sachliche Verbindung von Garten und Ölpflanzung (Venus und Minerva) erschien ihm sogar so zwingend, daß er ihr zuliebe die sonst durchgeführte paarweise Zusammenordnung je einer männlichen und einer weiblichen Gottheit preisgab.

Wenn Vergil den Gedanken, ein Gebet an die Zwölfgötter des Landbaus an die Spitze seines Gedichtes zu stellen, von Varro entlehnte, so konnte er doch unmöglich daran denken, auch die varronische Auswahl von Gottheiten herüberzunehmen, nicht nur wegen der Subjektivität und sachlichen Anfechtbarkeit dieser Auswahl, sondern vor allem, weil diese Gottheiten überhaupt nicht in sein Gedicht hineinpaßten. Es ist für die richtige Würdigung des Stils der Georgica [2] wichtig, im Auge zu behalten, daß der religiöse Hintergrund von Vergils Darstellung des Landbaus durchaus der der griechischen Dichtung ist; die nach Ausweis der Denkmäler unleugbar auch in seiner Zeit noch bestehende Frömmigkeit des italischen

1) Gesamm. Abhandl. S. 322.

2) Was H. Schultz in den *Χάριτες* für F. Leo (1911) S. 359 ff. über den Stil der Georgica gesagt hat, ist richtig und nützlich, aber mehr die Vorbereitung einer Untersuchung über den *Ἡσιόδειος τρόπος* Vergils als diese selbst.

Landmanns findet in seinem Gedichte keine Widerspiegelung. Sehen wir von dem metonymischen Gebrauche der Götternamen[1]) ab, bei dem diese gar nicht mehr als solche empfunden werden, so sind die in den Georgica vorkommenden Gottheiten durchweg griechisch, insbesondre sind unter Ceres und Liber stets die griechischen Götter zu verstehen: bei den I 338 ff. geschilderten Opfern, deren Darstellung drei verschiedene ländliche Festfeiern (eine an der Grenzscheide des Winters und des Frühlings, eine zweite im Sommer, wenn die *novae fruges* auf den Feldern stehen, die dritte unmittelbar vor der Ernte) zusammenfaßt, schwebt dem Dichter durchaus der griechische Demeterdienst vor (vgl. Hesiod op. 465), wenn auch aus dem römischen Ambarvalienbrauche das dreimalige Herumführen des Opfertieres um die Saat (v. 345) eingefügt ist[2]), wie andererseits II 380 ff. die Schilderung der attischen Dionysienfeier mit der *αἰώρα* (v. 389) auf Italien übertragen wird. Aus der römischen Götterwelt erscheinen nur die farblosen und sozusagen neutralen Gestalten von Silvanus und Pales; dagegen würden Robigus oder Consus, der Saatgott Saturnus oder die Gartengöttin Venus in dieser Umgebung eine Stillosigkeit bedeuten. Nur einmal begegnet uns ausgeprägt römische Färbung, in dem sorgenvollen Gebete am Ausgange des ersten Buches (v. 498 *di patrii indigetes et Romule Vestaque mater*): das wird aber durch Stellung und Stimmung aus dem Zusammenhange des Ganzen völlig herausgehoben; der Wechsel der Tonart, der hier und etwa noch in der berühmten Lobpreisung der *Saturnia tellus* II 136 ff. eintritt, steht ungefähr auf gleicher Stufe wie in den Eklogen die Erwähnung des Dichters Codrus oder des edlen Paares Bavius und Mevius im Munde sicilischer und arkadischer Hirten. Bei dieser Sachlage war Vergil, als er das Zwölfgöttermotiv des Varro übernahm, gezwungen, den Rahmen mit zwölf Namen griechischer ländlicher Gottheiten auszufüllen, und daß es ihm nicht ganz leicht geworden ist, zeigt die Art seiner Auswahl und Zusammenstellung: dabei befand er sich gegenüber Varro insofern im

1) Bezeichnende Beispiele dafür sind IV 384 *ardentem perfudit nectare Vestam;* III 60 *aetas Lucinam.. pati... desinit* (von der Zuchtkuh); IV 43 *sub terra fovere Larem* und 155 *certos novere Penatis,* beides von den Bienen.

2) Sowohl Vergil wie in Anlehnung an ihn Tibull II 1, 1 ff. verbinden in freier dichterischer Erfindung die griechischen Gottheiten mit dem heimischen Flurumgange; das habe ich Relig. und Kultus[2] S. 143 verkannt.

Vorteil, als dieser sich, dem Inhalte des ersten Buches seines Werkes entsprechend, auf Gottheiten des Ackerbaues mit Einschluß des Garten-, Öl- und Gemüsebaus beschränkte, während Vergil auch die den Stoff seines dritten Buches bildende Viehzucht hereingezogen und dieser in Neptunus (vgl. III 122), Aristaeus und Pan sowie den Göttern der Waldweide, Fauni und Dryades, eine reiche Vertretung gegeben hat, die allein fast die Hälfte der Dodekas ausmacht.

Aber das Gebet des Dichters wendet sich nicht nur an die zwölf von ihm zusammengestellten Götter der Landwirtschaft, sondern diese bilden nur die Vorbereitung und den Unterbau für die durch die Anknüpfung mit *tuque adeo* stark hervorgehobene Anrufung des Octavian, der *supra numerum* zu der Reihe hinzutritt im Sinne eines *τρισκαιδέκατος θεός*, eine Vorstellung, über die erst neuerdings O. Weinreich in ausgezeichneten Untersuchungen [1]) Licht verbreitet hat. Die zuerst bei Philipp von Makedonien und Alexander dem Großen nachweisbare Form des Herrscherkultes, in welcher der Herrscher der durch die Zwölfzahl repräsentirten Gesamtheit der Landesgötter als dreizehnter hinzugefügt wird [2]), tritt uns hier zum ersten Male auf römischem Boden entgegen [3]), bis-

1) Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes, Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. 1913, 5. Abhandlung; dazu Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XVI 1), Gießen 1916.

2) Eine Analogie zu dieser Anschauung liegt z. B. in der Verherrlichung der Sappho als zehnte Muse (Anth. Pal. IX 506; vgl. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 41) oder der Aufstellung des Bildes der Berenike neben den drei Chariten als vierte, die das vielfach variirte 51. Epigramm des Kallimachos (vgl. dazu Dilthey, De Callimachi Cydippa p. 31 ff. und Klemm, De fabulae quae est de Herus et Leandri amoribus fonte et auctore, Diss. Lips. 1889 p. 45 ff.) feiert.

3) Wenn Weinreich, Lyk. Zwölfgötter-Reliefs S. 12 hier auch die berühmte Mainzer Iuppitersäule heranzieht, so ist das nicht mehr zulässig, seitdem durch die vortrefflichen Untersuchungen von A. Oxé (Mainzer Zeitschr. VII 1912 S. 28 ff.) und F. Drexel (Röm. germ. Korrespondenzbl. VIII 1915 S. 65 ff.) die richtige Drehung der Säulentrommeln und im Anschluße daran die einleuchtende Deutung der meisten Figuren festgestellt ist; v. Domaszewskis Versuch (Abhandl. z. röm. Relig. S. 139 ff.), hier einen massaliotischen Zwölfgötterverein nachzuweisen, ist damit erledigt. Zum Ersatze sei auf ein freilich nicht ganz sicheres weiteres inschriftliches Zeugnis für das Auftreten des Kaisers als dreizehnter Gott hingewiesen. Der bekannte Bonner Altar des C. Fulvius Maximus

her war nur für Hadrian in Kyzikos[1]) und für Alexander Severus[2]) die Verehrung als dreizehnter Gott bezeugt. Daß uns diese Vorstellung bei Vergil bereits vor der Schlacht bei Actium begegnet, ist von Bedeutung für das Verständnis der Vorläufer des römischen Kaiserkultes. Schon seit dem Frieden von Brundisium suchen die Anhänger der aus den Wirren der Bürgerkämpfe mit immer wachsender Siegessicherheit sich heraushebenden neuen Monarchie nach einem sakralen Ausdrucke für die Sonderstellung des Trägers der Staatsmacht; gefunden wurde er später endgiltig in der Verehrung des Genius Augusti, aber das der Schlacht bei Actium vorausliegende Jahrzehnt zeigt auf diesem Gebiete noch ein unsicheres Tasten, meist versucht man im Anschlusse an die von Caesar dem Vater begünstigten Vorstellungen[3]) die Lösung der Aufgabe aus dem Gedankenkreise der hellenistischen Herrscherkulte heraus: ihm entnahm Vergil in der ersten Ekloge die monatliche Geburtstagsfeier, durch die sein Tityrus den Jüngling Octavian zu ehren gedenkt[4]), ihm entstammt ohne Zweifel auch die Anreihung des Octavian als dreizehnter an einen Zwölfgötterverein. Mitgewirkt haben mag die Tatsache, daß nach dem unverdächtigen Zeugnisse des Appian (b. c. V 132) nach dem Siege über S. Pompeius im J. 36 v. Chr., also gerade in der Zeit, in welcher das erste Buch der Georgica entstanden sein muß, die italischen Municipien den Octavian unter ihre Götter aufnahmen (*τοῖς σφετέροις θεοῖς συνίδρυον*); sie haben also jedenfalls auch in ihren Gebetsformularen seinen Namen hinter dem der municipalen Götter aufgeführt in derselben Weise, in der

---

CIL XIII 8007 = Buecheler, Carm. epigr. 20 ist geweiht [*s*]*ospiti Concordiae, Granno, Camenis, Martis et pacis lari, qui*[*n e*]*t deorum stirpe genito Caesari*: ist, wie man doch wohl annehmen muß, der *Martis et pacis lar* (dazu Relig. u. Kultus² S. 170) nur als eine Nummer zu zählen, so kommen wir mit ihm und Concordia, Apollo und den neun Musen auf die Zwölfzahl, zu der der Kaiser hinzutritt; ob dabei Absicht vorliegt, mag dahingestellt bleiben.

1) Weinreich a. a. O. S. 8.

2) Weinreich a. a. O. S. 11 f.

3) Vgl. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen S. 23 f.; v. Domaszewski a. a. O. S. 193 ff.

4) Als ich das in d. Z. XXXVII (1902) S. 157 ff. klarstellte, war mir entgangen, daß schon Buecheler (Rhein. Mus. XXX 1875 S. 59) das Richtige kurz angedeutet hatte; vgl. jetzt auch W. Schmidt, Geburtstag im Altertum (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII 1) S. 14 ff.

z. B. später die kretische Inschrift CIL III 3 = Dessau 4395 *Iovi Soli optimo maximo Sarapidi et omnibus diis et imperatori Caesari Nervae Traiano Aug(usto) Germanico Dacico n(ostro)* geweiht ist und die Eidesformel von Aritium in Lusitanien (CIL II 172 = Dessau 190) unter Einsetzung des Kaisers unmittelbar nach dem höchsten Gotte auf *Iuppiter optimus maximus ac divus Augustus ceterique omnes di immortales* gestellt ist [1]). Nichts andres besagt aber, da zwölf Götter soviel wie alle Götter bedeutet, die Aufführung Octavians als dreizehnter Gott, und wenn der vorausgehende Zwölfgötterkreis nicht der gewöhnliche der zwölf Monatsgötter, sondern ein speciell landwirtschaftlicher ist, so hat das in den besonderen Verhältnissen der vergilischen Dichtung seinen Grund. Dabei ist unverkennbar, wie fremdartig und bedenklich dem Römer Vergil damals noch der Gedanke der Vergöttlichung eines lebenden Menschen ist. Daher nimmt er der Gleichsetzung des Kaisers mit den Göttern das Anstößige dadurch, daß er seine Anrufung als eine Vorwegnahme künftiger Götterrechte (*votis iam nunc adsuesce vocari* v. 42) und seinen Eintritt in den Rat der Götter als etwas erst demnächst (*mox* v. 24) Bevorstehendes hinstellt, wodurch er sich freilich von seiten der übelwollenden Kritik der *obtrectatores* den Spott zuzog, er habe offenbar seinem Helden baldigen Tod gewünscht (Serv. zu v. 24). Damit hängt es zusammen, daß Vergil bei der Schilderung der zukünftigen Göttlichkeit des Octavian alle römischen Züge vermeidet. Ein paar Jahre später hat er in der nach der Schlacht bei Actium abgefaßten schwungvollen Vorrede zum dritten Buche der Georgica durch die Worte *victorisque arma Quirini* (III 27) Octavian zwar nicht direkt als Quirinus bezeichnet, aber doch andeutungsweise auf die volkstümliche Gleichstellung mit dem Stadtgründer Romulus-Quirinus [2]) hingewiesen: hier aber bewegt er sich vollständig im griechischen Vorstellungskreise. An die Stelle des durch die Nachbildung der homerischen *θεῶν ἀγορή* bei Naevius, Ennius und Lucilius zu einem festen Bestandteile des

1) Unsicher ist, ob das *templum in rupe Tagi superis et Caesare plenum* an der Brücke von Alcantara (CIL II 761 = Buecheler, Carm. epigr. 878) ein Tempel der Divi imperatores und des (lebenden) Traian war, wie man nach v. 7 *Romuleis templum cum Caesare divis* gewöhnlich annimmt; es kann ebensowohl auch die Gesamtheit der römischen Götter (*Romulei divi*) + Traian gemeint sein.

2) Suet. Aug. 7, 2. Serv. Aen. I 292; Georg. III 27.

Typenschatzes der römischen Poesie gewordenen *concilium deorum*[1]) treten vier verschiedene *deorum concilia*, von denen drei Octavian aufzunehmen bereit sind, während der vierte Kreis, der der Unterweltsgottheiten, nach des Dichters Auffassung für ihn nicht ernsthaft in Betracht kommen kann. Diese Vierteilung der Götterwelt in Erd-, Meer-, Himmels- und Unterweltsgottheiten vermag ich anderswo nicht nachzuweisen; sie scheint auf einer Combination der homerischen Teilung der Weltreiche unter die drei Kroniden mit der dem Römer geläufigen Unterscheidung von *di caelestes, terrestres, inferni* (Fetialformel bei Liv. I 32, 10) zu beruhen. Bei der Darstellung des göttlichen Wirkens auf der Erde, auf dem Meere und am Himmel wird man einen Einfluß des berühmten und so oft nachgeahmten Prooemiums des aratischen Gedichtes nicht verkennen können: *μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί* (*urbisne invisere, Caesar, terrarumque velis curam*), *μεστὴ δὲ θάλασσα καὶ λιμένες* (*an deus immensi venias maris et tua nautae numina sola colant*) . . *αὐτὸς γὰρ τά γε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν ἄστρα διακρίνας* (*anne novum tardis sidus te mensibus addas*), nur daß an die Stelle der Vorstellung vom Herrn der Gestirne die von den Römern bevorzugte[2]) Einreihung unter diese selbst getreten ist. Die Ausgestaltung des einzelnen ist wohl Eigentum Vergils, so der Hinweis auf die *materna myrtus* (v. 28) des Venusabkömmlings, der Gedanke, daß Octavian als begehrter Schwiegersohn in das Reich der Tethys gewissermaßen einheiraten soll (v. 31), und die Anweisung des Platzes für sein Gestirn zwischen der Jungfrau und den Scheren (*chelae*) des entgegenkommend Platz machenden Skorpions (v. 33 ff.). Wenn die Scholien die Wahl gerade dieser Stelle mit dem Hinweise auf die Tatsache begründen, daß der chaldäische Tierkreis nur 11 Zeichen (ohne die Wage) gehabt habe und darum gerade zwischen Jungfrau und Skorpion ein freier Platz gewesen sei, so ist damit die Absicht des Dichters schwerlich getroffen; denn seine Worte zeigen, daß er wie Arat und Manilius die *chelae* (gleichbedeutend mit *libra* v. 208) als eigenes Zeichen rechnet, also das *astrum Augustum* (Manil.

---

1) Daß diese Vorstellung sogar in den Kult eingedrungen war, zeigt die *aedicula concili deorum dearumque* der Inschrift von Ocriculum CIL XI 4082.

2) Material bei Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. III 2) S. 132 ff.

I 384 f.) nicht als zwölftes zu elf, sondern als dreizehntes zu zwölf *signa* hinzutreten läßt. Bestimmend für die Wahl des Platzes war vielmehr der Umstand, daß Octavians Geburtstag (23. September) unter das Zeichen der Wage, also zwischen Jungfrau und Skorpion fiel und als Tierkreiszeichen seines Geburtsmonats September je nach der Art der Berechnung[1]) entweder die Jungfrau oder die Wage zu gelten hatte, also eben die beiden Zeichen, zwischen denen das Gestirn des Octavian hier eingereiht wird. Die spätere officielle Version, nach welcher der Steinbock, das Tierkreiszeichen des December-Januar, also des Monats der Empfängnis Octavians, als das Horoskop des Kaisers angesehen wird[2]), ist mithin dem Vergil noch nicht bekannt: die Münzbilder zeigen den Steinbock als Beizeichen nicht vor dem 6. Consulate Octavians 28 v. Chr.[3]). Wir sehen, auf wie wenig gebahnten Wegen sich Vergil damals noch bei seinen Versuchen einer dichterischen Vergöttlichung des Fürsten bewegte. Das Höchste aber, was der Dichter von seinem zukünftigen Gotte sagen konnte, liegt in den Worten *te maximus orbis auctorem frugum tempestatumque potentem accipiat* (v. 26 ff.), durch welche die Brücke vom dreizehnten Gotte zum Zwölferkreise der ländlichen Götter, von denen es hieß *quique novas alitis non ullo semine fruges quique satis largum caelo demittitis imbrem,* geschlagen wird: dem einen wie den andern wird der Segen der römischen Fluren zu verdanken sein, unter ihren Schutz stellt daher der Dichter sein Werk.

Halle (Saale). GEORG WISSOWA.

---

1) S. darüber Apophoreton der Graeca Halensis (1903) S. 35 ff.

2) Gardthausen, Augustus II S. 18 f.

3) Babelon, Monn de la républ. Rom. II 63 nr. 150; über den Steinbock als Wappenzeichen der von Augustus neu gebildeten Legionen vgl. v. Domaszewski a. a. O. S. 6 ff.; Renel, Les enseignes S. 217 f.

ΤΟ ΤΟΥ ΤΡΑΙΑΝΟΥ ΓΥΜΝΑΣΙΟΝ BEI GALENOS.

Galen erzählt in seiner *Θεραπευτικὴ μέθοδος* XIII c. 15 (X S. 909–916 Kühn), daß der Kyniker Theagenes, der täglich „im Gymnasion des Traian“ (*κατὰ τὸ τοῦ Τραϊανοῦ γυμνάσιον*) zu disputiren pflegte und dadurch eine bekannte Persönlichkeit war, bei einer Leberentzündung von dem Arzte Attalos, einem Schüler des Soran, falsch behandelt worden und schließlich trotz der Versuche Galens, eine richtigere Behandlung des Patienten durchzusetzen, zugrunde gegangen sei.

Jacob Bernays (Lucian und die Kyniker S. 14—18) bezieht den Bericht Galens auf Rom[1]) und sieht in dem *γυμνάσιον τοῦ Τραϊανοῦ* die Thermae Traianae auf der Höhe des Oppius. Conze dagegen (Altertümer von Pergamon I 2 S. 284) versetzt den von Galen berichteten Vorfall in die Heimatstadt des Arztes, nach Pergamon, und sucht das literarische Zeugnis über ein Gymnasion des Traian mit Ruinen der sogenannten Gurnellia zu identificiren.

Keiner der beiden Gelehrten hat die für ihn maßgebenden Gründe für die Lokalisirung des in Frage stehenden Bauwerks näher entwickelt, und da Galen die Stadt, um die es sich handelt, nicht ausdrücklich genannt hat, so ist ein Zweifel in der Tat möglich und die Verschiedenheit der aufgestellten Interpretationen begreiflich. Es scheint daher angebracht, die Frage unter Erwägung aller für die Entscheidung in Betracht kommenden Momente von neuem zu erörtern.

Galens *Θεραπευτικὴ μέθοδος* ist in zwei Absätzen geschrieben: Buch I—VI sind dem Hieron, Buch VII—XIV dem Eugenianos gewidmet, nachdem Hieron Rom verlassen hatte und gestorben war (X 456 Kühn). Über Eugenianos, den Adressaten der 8 letzten Bücher, in deren einem die uns interessirende Erzählung steht,

---

1) Ebenso Dessau, Prosopographia Imperii Romani t. III p. 309 Nr. 110 und J. Ilberg, Aus Galens Praxis, Neue Jahrb. XV (1905) S. 305.

wissen wir aus Galens eigenen Mitteilungen (Scr. min. II 27 S. 87, 25 ff. Müller), daß er ein Arzt und Schüler Galens gewesen ist. Aus der Angabe X 535 K. ff. geht hervor, daß Eugenianos in der Zeit, in welcher er mit Galen in Rom zusammen gelebt hatte, zahlreiche Krankenbesuche mit seinem Lehrer zusammen gemacht hatte. Seite 536 und S. 608 erinnert ihn Galen an mehrere Fälle dieser Art, die er in Rom miterlebt und mitbeobachtet habe.

Nun führt Galen die Erzählung über Theagenes' Krankheit und Tod (X 909) mit den Worten ein: *ἀναμνῆσαι δέ σε βούλομαι καὶ τῆς καλῆς αὐτῶν* (d. h. der methodischen Ärzte und Anhänger des Thessalos, zu denen Attalos gehörte) *θεραπείας, ἣν ἐπὶ Θεαγένους ἐποιήσαντο τοῦ Κυνικοῦ φιλοσόφου· ταύτην γὰρ ἔγνωσαν οὐκ ὀλίγοι διὰ δόξαν* (man erwartet: *διὰ ⟨τὴν⟩ δόξαν*) *τἀνθρώπου, δημοσίᾳ διαλεγομένου κατὰ τὸ τοῦ Τραϊανοῦ γυμνάσιον ἑκάστης ἡμέρας.* Aus diesen Worten geht hervor, daß Eugenianos den Fall miterlebt hatte. Es ist also, wenn nicht etwa andere Gründe entgegenstehen sollten, die nächstliegende Annahme, daß auch dieser Fall zur gemeinsamen Praxis des Galen und Eugenian gehört und sich in Rom abgespielt hat. Daß Eugenianos je in Pergamon gewesen sei, ist nicht bezeugt; auch wissen wir nicht, woher er stammte; wäre er Pergamener gewesen, so hätte Galen wohl diesen Umstand, ebenso wie er ihn bei dem Rhetor Protas (VI 548 K.) und dem Chirurgen Eudemos (X 454 *τὶς ἡμέτερος πολίτης .... τῷ Εὐδήμῳ — τοῦτο γὰρ ὁ πρεσβύτης ἐκαλεῖτο —*) ausdrücklich hervorhebt, so auch bei Eugenianos, dem er außer den 8 letzten Büchern der *Θεραπευτικὴ μέθοδος* auch die Schrift *Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων* (Scr. min. II p. 80—90 Müller) gewidmet hat, nicht unerwähnt gelassen[1]).

Was den Arzt Attalos betrifft, so würde dessen Name ja an sich nach Pergamon gut passen, aber dieser findet sich auch vielfach anderwärts und kann auf alle Fälle bei der Überlegung über die Örtlichkeit nicht entscheiden. Er ist ein Schüler des Soran, des Verfassers der erhaltenen Gynäkologie, gewesen, der seinerseits (vgl. Suidas *Σωρανός*) aus Ephesos stammte und seine Tätigkeit erst in Alexandreia, dann unter der Regierung des Traian in Rom ausgeübt hat. Also würde es wohlbegreiflich sein, wenn wir einem Schüler des Soran in Rom begegneten.

1) In die Prosopographia Imperii Romani ist Eugenianos nicht aufgenommen worden.

Von großer Wichtigkeit für die Entscheidung über die Örtlichkeit sind ferner die Angaben, die Galen in Form eines wiedererzählten Dialogs über sein Gespräch mit dem Attalos (S. 910—911) macht. Er erzählt, daß er ihn unter vier Augen darauf aufmerksam gemacht habe, daß erfahrungsmäßig die entzündete Leber eine aus astringirenden und auflösenden Mitteln gemischte Behandlung erfordere, und gibt ihm in längerer Auseinandersetzung die bezüglichen Medikamente an. Hierbei drückt er sich u. a. folgendermaßen aus (X 911) *ἐὰν οὖν σοι δοκῇ, μῖξον, ἔφην, ἀψινθίου τι τῆς κόμης μὲν ἀκριβῶς κεκομμένης τῷ καταπλάσματι, τῆς πόας δ' ὅλης τῷ ἐλαίῳ, καθάπερ ὁρᾷς ἄλλους ἐναφέψοντας αὐτῷ μετρίως. τῷ καταπλάσματι δὲ μυροβαλάνου πίεσμα καὶ ἶριν καὶ σχίνου τὸ ἄνθος ἢ τῆς ναρδίτιδος βοτάνης τὴν ῥίζαν ἢ κυπέρου μῖξον. οὐ χεῖρον δὲ καὶ δι' οἴνου ποτ' αὐτὰ κατασκευάσαι καὶ μῖξαι ποτε τῆς ἰλύος αὐτοῦ, καί τι τῶν στυφόντων ἐναφεψῆσαι μήλων, ὁποῖα τὰ κυδώνιά τε καὶ στρούθια καλούμενα καὶ ταῦτα δὴ τὰ πλεονάζοντα κατὰ τὴν Ῥωμαίων πόλιν, ἃ προσαγορεύουσι Κεστιανά.* Denkt man sich die letzten Worte in Rom gesprochen, so sind sie ohne weiteres verständlich. Dagegen in Pergamon oder irgendeiner anderen Stadt gesprochen müßten sie auffallen; denn da es Galen darauf ankommt, den Attalos zur sofortigen Anwendung gewisser Medikamente zu bestimmen, so hat die Erwähnung des reichlichen Vorkommens der *mala Cestiana*[1]) in der Hauptstadt doch nur dann Sinn und Verstand, wenn ebendort auch das Gespräch stattfindet, und die Früchte dort von Attalos leicht beschafft werden können.

Schließlich bedenke man Folgendes. Galen erzählt zwar nicht selten und mit einer gewissen Vorliebe von Pergamon und von Örtlichkeiten und Einrichtungen seiner Heimatgegend, pflegt aber, da er den größten Teil seines Lebens in Rom zugebracht und seine meisten Schriften dort verfaßt hat, ausdrücklich und bestimmt hervorzuheben, daß er Pergamon und seine Heimat meine, wenn er etwas von dort berichtet. Zum Beweise können folgende Stellen dienen:

VI 697: *Τυρὸς ὁποῖος ὁ παρ' ἡμῖν ἐν Περγάμῳ.*

VI 450: *οἱ κατὰ τὴν ἡμετέραν Ἀσίαν Ἕλληνες.*

---

1) Über die *mala Cestiana* vgl. den Thesaurus linguae latinae, Nomina propria fasc. II Sp. 355 Z. 12 u. 60—62; ferner Galen XII 1004 K.

VI 287: *ἐν Περγάμῳ παρ' ἡμῖν Ὑπερβερεταῖος* (Monatsname).
VIII 132: *οἷόν τι συνέβη καὶ παρ' ἡμῖν ποτε ἐν Περγάμῳ.*
XII 255: *παρ' ἡμῖν ἐν Περγάμῳ, σχεδὸν δὲ καθ' ὅλην τὴν Ἀσίαν.*
XII 282: *τυρὸς ὁ καλούμενος ἐν Περγάμῳ τε παρ' ἐμοὶ καὶ κατὰ τὴν ὑπερκειμένην Ἀσίαν ὀξυγαλάκτινος.*
XII 250: *ὁ ἡμέτερος γενόμενός ποτε βασιλεὺς Ἄτταλος.*
VI 334: *Μυσίας τῆς Ἑλλησποντιακῆς, ἥτις ἐστὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν Ἀσίαν ὁμοροῦσα Περγάμῳ.*
XII 508: *ἐν Ῥώμῃ, ὥσπερ γε καὶ παρ' ἡμῖν ἐν Περγάμῳ.*
XII 251: *ὁ γοῦν ἡμέτερος γενόμενός ποτε βασιλεὺς Ἄτταλος.*
XIV 2: *ὁ καθ' ἡμᾶς Ἄτταλος* [1]).

1) Fabricius im „Elenchus Medicorum veterum, praecipue eorum, quorum scripta desiderantur, vel de quibus mentio in priscis monumentis occurrit" [Bibl. Graeca XIII 95 der ersten Ausgabe, Hamburg 1726] irrt, wenn er unter Verweis auf diese Stelle die Worte *ὁ καθ' ἡμᾶς Ἄτταλος* so erläutert: *contemporaneus Galeni, ut ipse dicit*, und den hier gemeinten Attalos mit dem Soranschüler (über diesen Max Wellmann, Attalos Nr. 25, Pauly-Wissowa R. E. II 2179) identificirt. Galens Worte XIV 2 lauten im Zusammenhang folgendermaßen: *ἡ θηριακὴ καλουμένη, συντεθεῖσα μὲν ὑπὸ Ἀνδρομάχου τοῦ ἰατροῦ, παρωσαμένη δὲ τὴν Μιθριδάτειον ὀνομαζομένην καὶ αὐτὴν ἀπὸ τοῦ συνθέντος αὐτὴν οὕτω κληθεῖσαν. ὁ γάρ τοι Μιθριδάτης οὗτος, ὥσπερ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς Ἄτταλος, ἔσπευσεν ἐμπειρίαν ἔχειν ἁπάντων σχεδὸν τῶν ἁπλῶν φαρμάκων, ὅσα τοῖς ὀλεθρίοις ἀντιτέτακται, πειράζων αὐτῶν τὰς δυνάμεις ἐπὶ πονηρῶν ἀνθρώπων, ὧν θάνατος κατέγνωστο.* Der Gegensatz, in den hier der fürstliche Kenner der Gifte Mithridates zu einem andern Kenner der Gifte, Attalos, gestellt wird, führt darauf, daß der pergamenische König Attalos III. Philometor (138—133 v. Chr.) gemeint ist, dessen literarische Tätigkeit auf diesem Gebiete Galen XII 251 hervorhebt. Wellmann bei Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit II 415 A. 2 erklärt die letztere Äußerung Galens fälschlich dahin, daß Attalos „trotz seines Eifers in der Erforschung der Kräfte der Pflanzen weniger auf diesem Gebiet schriftstellerisch tätig gewesen sei". Die Worte *ὁ γοῦν ἡμέτερός ποτε γενόμενος βασιλεὺς Ἄτταλος ἐλάττονα φαίνεται γράφων, καίτοι φιλοτιμότατα σχὼν περὶ τὴν τῶν τοιούτων πεῖραν* besagen nichts weiter als daß in Attalos' Buch weniger Mittel aufgeführt waren als bei Xenokrates. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß bei Galen XIV 2 *ὁ καθ' ἡμᾶς Ἄτταλος* im Sinn von *ὁ ἡμέτερος Ἄτταλος* steht (vgl. für diesen Sprachgebrauch W. Kroll, Rh. M. LXVI [1911] S. 170 A. 1, der auf Diekamp, Hist. Jahrb. der Görresges. 1897, 11 verweist) und nicht in dem an sich auch möglichen Sinne „unser Zeitgenosse Attalos" (wofür XIV 3 *ὁ καθ' ἡμᾶς γενόμενος αὐτοκράτωρ Αὐρήλιος Ἀντωνῖνος* ein Beispiel ab-

XIV 17: *κατὰ τοὺς ἀγροὺς ἅπαντας παρ' ἡμῖν οἶκοι γίνονται μεγάλοι, τὴν μὲν ἑστίαν, ἐφ' ἧς καίουσι τὸ πῦρ, ἐν μέσοις ἑαυτῶν ἔχοντες, οὐ πολὺ δὲ αὐτῆς ἀπέχουσιν αἱ τῶν ὑποζυγίων στάσεις ἤτοι κατ' ἀμφότερα τὰ μέρη, δεξιόν τε καὶ ἀριστερόν, ἢ πάντως γε κατὰ θάτερον.*

XVIIb 159: *ἐν Ῥώμῃ γὰρ ὥσπερ ἄλλα πολλὰ πλεονεκτήματα ἐν τῇ πόλει ἐστίν, οὕτω καὶ τὸ τῶν πηγῶν κάλλος τε καὶ πλῆθος οὐδεμιᾶς οὔτε δυσῶδες οὔτε φαρμακῶδες οὔτε θολερὸν οὔτ' ἀτέραμνον ἐχούσης ὕδωρ, ὥσπερ οὐδ' ἐν Περγάμῳ παρ' ἐμοί. κατ' ἄλλας δε πόλεις πολλὰς οὐκ ὀλίγα μοχθηρὰ τῶν ὑδάτων ἐστί.*

Spielte also die von Galen X 909f. erzählte Scene in Pergamon, so würde man im Eingang seines Berichts einen Zusatz wie *παρ' ἡμῖν ἐν Περγάμῳ* (oder ähnlich) erwarten dürfen. Dagegen dachten die zeitgenössischen Leser bei einer Erzählung, wie sie Galen im 13. Buche über Theagenes' Ende gibt und mit dem Appell an die eigene Erinnerung des Eugenianos einleitet, wohl auch ohne ausdrückliche Ortsangabe um so sicherer an Rom, als in derselben Weise schon im 8. Buche (X 535ff.) ausdrücklich auf römische Krankengeschichten, die Eugenianos miterlebt hatte, Bezug genommen worden war [1]).

Die vorstehend entwickelten Erwägungen führen zu dem Schlusse, daß Theagenes, der übrigens aus Patrae, nicht etwa aus Pergamon stammte (Lukian de morte Peregrini c. 36), in Rom gestorben ist und nicht in Pergamon. Wenn ich nicht irre, so läßt sich aber noch ein weiterer Schritt tun: es kann der Nachweis erbracht werden, daß auch Lukian auf Vorträge des Theagenes in Thermen anspielt.

---

gibt). Der Gedanke an eine Identifikation des Mannes mit dem gleichnamigen Schüler des Soran ist fernzuhalten, zumal da sich keine Spur irgendwelcher literarischen Tätigkeit dieses Methodikers, soweit meine Kenntnis reicht, erhalten hat.

1) Anders ist natürlich X 504 K. zu beurteilen: *καὶ ἐγὼ πρῶτον μὲν ἁπάντων οἶδά τινα θεασάμενος ἅμα τοῖς διδασκάλοις ἄνδρα τῆς καθεστώσης ἡλικίας ἐνοχλούμενον ἤδη μηνῶν οὐκ ὀλίγων. ἀλλ' οὔτ' ἐκείνων τις ἐγίνωσκε τὴν διάθεσιν οὔτ' ἐγώ. μετὰ ταῦτα δ' ἀνεμνήσθην εὑρηκὼς ἤδη τὴν θεραπευτικὴν μέθοδον, ὡς τοῦτ' ἄρ' ἦν ἐκεῖνο τὸ θεωρηθέν μοι πάλαι.* Das ist ein Fall aus Galens Studienjahren, der ihm in Pergamon, Smyrna, Korinth oder Alexandreia vor Augen gekommen sein muß.

In der Schrift de morte Peregrini läßt er den Unbekannten, der in Olympia nach Theagenes' Lobrede auf Peregrinos sich gegen Peregrinos und Theagenes wendet, c. 29 folgendes sagen: „Jüngst hat Theagenes, wie mir einer seiner Freunde erzählte, behauptet, die Sibylle habe auch dies (Rüstung eines Orakels und Kults für Peregrinos nach seinem Tode) vorausgesagt. Er teilte mir die bezüglichen Verse mit: *Ἀλλ' ὁπόταν — Ἡρακλῆι ἄνακτι.* Dies will Theagenes von der Sibylle gehört haben. Ich werde ihm dagegen einen Wahrspruch des Bakis über dieselbe Sache vortragen. Bakis also sagt in ganz vortrefflichem Anschluß an die Sibyllenverse:

> *Ἀλλ' ὁπόταν κυνικὸς πολυώνυμος ἐς φλόγα πολλὴν*
> *πηδήσῃ, δόξης ὕπ' ἐρινύι θυμὸν ὀρινθείς,*
> *δὴ τότε τοὺς ἄλλους κυναλώπεκας, οἵ οἱ ἕπονται,*
> *μιμεῖσθαι χρὴ πότμον ἀποιχομένοιο λύκοιο.*
> *ὃς δέ κε δειλὸς ἐὼν φεύγῃ μένος Ἡφαίστοιο,*
> *λάεσσιν βαλέειν τοῦτον τάχα πάντας Ἀχαιούς,*
> *ὡς μὴ ψυχρὸς ἐὼν θερμηγορέειν ἐπιχειρῇ*
> *χρυσῷ σαξάμενος πήρην, μάλα πολλὰ δανείζων,*
> *ἐν καλαῖς Πάτραισιν ἔχων τρὶς πέντε τάλαντα.*“

Bernays hat bereits richtig erkannt (a. a. O. S. 12), daß diese von Lukian verfertigten Verse außer auf Peregrinos insbesondere auf Theagenes gemünzt sind, und hat auch weiter geschlossen (S. 16), daß „jene römischen Vorträge des Theagenes“ vielleicht den Anlaß gaben, daß dem Bakisorakel der Vers eingeflochten ward, welcher die Achäer auffordert, Maßregeln zu treffen, daß „der frostige Theagenes nicht ferner hitzige Reden führe“. Aber die eigentliche Pointe des Verses 7

> *ὡς μὴ ψυχρὸς ἐὼν θερμηγορέειν ἐπιχειρῇ*

ist ihm wohl entgangen. Lukians stadtrömische Leser hörten aus dem ad hoc gebildeten Worte *θερμηγορέειν* nicht nur die „hitzigen Reden“, sondern auch die „Thermenvorträge“ des Theagenes heraus *τἀνθρώπου δημοσίᾳ διαλεγομένου κατὰ τὸ τοῦ Τραϊανοῦ γυμνάσιον ἑκάστης ἡμέρας*, um Galens Worte (X 909) nochmals heranzuziehen.

Man wird also kein Bedenken tragen, mit Jacob Bernays (a. a. O. S. 18) das von Galen erwähnte *γυμνάσιον τοῦ Τραϊανοῦ*

mit der Thermenanlage zu identificiren, die Traian in Rom durch Apollodoros von Damaskos hatte errichten lassen[1]).

Eine *porticus thermarum Traianarum* wird in den Schol. Iuv. VI 153 und in einer thrakischen Inschrift v. J. 238 n. Chr. (CIL III 12 336) erwähnt. Es ist möglich, daß der Kyniker Theagenes seine Disputationen in dieser Porticus, sicher aber, wie mir wenigstens scheint, daß er sie in den Thermenanlagen des Traian in Rom abgehalten hat.

Ein literarisches Zeugnis über ein *γυμνάσιον τοῦ Τραϊανοῦ* in Pergamon ist also nicht vorhanden. Damit ist nicht gesagt, daß nicht die Unterbauten der sog. Gurnellia in Pergamon dennoch von einer Thermenanlage herrühren und auch, wie Conze annimmt, aus traianischer Zeit stammen könnten. Mir kam es auf nichts anderes an, als auf die richtige Erklärung der Worte Galens und Lukians.

Im Felde. HERMANN SCHÖNE.

1) Dio LXIX 4 *Ἀπολλόδωρον τὸν ἀρχιτέκτονα τὸν τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ ᾠδεῖον τό τε γυμνάσιον, τὰ τοῦ Τραϊανοῦ ποιήματα, ἐν τῇ Ῥώμῃ κατασκευάσαντα.* Paus. V 12, 6: *ὁπόσα δὲ ἐς ἔργων ἔχει οἱ κατασκευήν, ἀξιολογώτατά ἐστι λουτρὰ ἐπώνυμα αὐτοῦ καὶ θέατρον.* Vgl. Hülsen-Jordan, Topographie der Stadt Rom I 3 S. 310 ff. (wo das Zeugnis Galens nachzutragen ist).

ZUR KENNTNIS UND GESCHICHTE EINIGER JOHANNES SCOTTUS ZUGESCHRIEBENER WERKE.

Die Forschung über den bedeutendsten irischen Schriftsteller des karolingischen Zeitalters, über Johannes Scottus und seine Werke, ist in den letzten Jahrzehnten von neuem in Fluß gekommen. Gelehrte wie J. Dräseke[1]), M. Grabmann[2]), M. Manitius[3]), M. Esposito[4]), E. K. Rand[5]), L. Traube und F. Vollmer[6]) haben daran rühmlichen Anteil. Von diesen allen hat sich L. Traube besonders um Johannes verdient gemacht. Er hat seine Gedichte in musterhafter Weise herausgegeben, dabei scharfsinnig die Überlieferung von Johanns Leben und Schriften geprüft und die wich-

1) Iohannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae libri V, Leipzig 1912 (= Studien zur Geschichte der Theologie u. d. Kirche. IX 2); Zur Frage nach dem Einfluß des Iohannes Scotus Erigena: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie L 1908 S. 323—347.

2) Die Geschichte der scholastischen Methode I (Freiburg 1909), namentlich S. 202—210.

3) Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters I S. 323—339; Zu Dunchad und Johannes Scottus: Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde XXXVI 1911 S. 57—60; Zu Dunchads und Johannes Scottus' Martiankommentar: Didaskaleion I 1912 S. 138—172; Zu Johannes Scottus und Remigius: ebd. II 1913 S. 43—88; Geschichtliches aus mittelalterlichen Bibliothekskatalogen: Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde XXXII 1907 S. 678, XXXVI 1911 S. 769; Zu Johannes Scottus und zur Bibliothek Fuldas: ebd. XXXIV 1909 S. 759 bis 762.

4) A ninth century commentary on Martianus Capella: Zeitschrift f. celtische Philologie VII 1910 S. 499 ff.; Irish commentaries on Martianus Capella: ebd. IX 1913 S. 159 ff.

5) Johannes Scottus, München 1906: Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters I 2; Anhang zu L. Traube, Autographa des Johannes Scottus, München 1912.

6) Vitae Vergilianae ed. J. Brummer p. 60 sqq.

tigsten Tatsachen festgestellt[1]), hat Rands Arbeiten über das Verhältnis des Iren zu Boethius, Martianus Capella u. a. tatkräftig unterstützt und eindringlich von Autographen des großen Iren in Bamberg, Laon und Reims gesprochen[2]). Anscheinend lassen sich nicht alle seine Vermutungen und Behauptungen über die Originale aufrechthalten, auf jeden Fall wird man an diese Studien dankbar anknüpfen müssen, wenn man die große Aufgabe lösen will, die Traube uns hinterlassen hat: die von ihm geforderte[3]) neue kritische Sichtung und Herausgabe der Werke Johanns, wodurch erst eine volle Würdigung seiner Eigenart und Bedeutung im einzelnen und im allgemeinen ermöglicht werden wird. Sind uns erst wieder friedliche Zeiten beschert, dann werden sich hoffentlich die gelehrten Gesellschaften Europas an Traubes Mahnung nicht ohne Erfolg erinnern lassen. Jetzt aber, wo viele wissenschaftliche Kräfte lahmgelegt, die großen Handschriftensammlungen nicht allen geöffnet sind und der Verkehr mit dem Auslande unterbrochen ist, muß man sich einstweilen darauf beschränken, Einzelheiten der Erkenntnis festzuhalten und durch Beseitigung älterer Irrtümer[4]) die Bahn für später freizumachen.

I. Die Disputatio Iohannis Scotti cum Theodoro Graeco und die Clavis physicae des Honorius Augustodunensis.

Bereits Thomas Gale wußte (1691), daß man Johannes Scottus eine *Disputatio quaedam cum Theodoro Studita* (Migne Patrol. lat. CXXII 96) zuschrieb, bekämpfte die Ansicht freilich mit folgenden Worten (ebd. p. 99): *Disputatio cum Theodoro Studita huius esse non videtur, quoniam Theodorus paulo senior fuit, quam ut ad Scoti nostri tempora pertingere posset; deinde videtur illa disputatio celebrata fuisse de cultu imaginum, quae*

1) M. G. Poetae III 518—556.

2) Vgl. die Vorrede zu Rands Johannes Scottus und den nach Traubes Tode veröffentlichten Akademievortrag Autographa des Johannes Scottus, München 1912: Abhandl. d. K. B. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Klasse XXVI 1.

3) Vgl. die Vorrede zu Rands Johannes Scottus S. X.

4) Ich benutze die Gelegenheit, um anzumerken, daß der Satz „Johannes . . . war in Irland geboren. Seiner Nationalität nach war er ein Schotte“ beim Lesen der X. Auflage (1910) von Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie zum mindesten ein Mißverständnis hervorrufen kann.

quidem agitabatur tempore Alcuini et Iohannis Scoti Mailros. Huic igitur potius quam Erigenae competere videtur ista disputatio. Servatur, uti audio, in celeberrima bibliotheca regis Galliarum. M. Manitius aber wies auf die Disputation, ohne Gales Kritik zu erwähnen, als auf eine wahrscheinlich echte Schrift Johanns hin. Nachdem er des Iren Übersetzung der *Solutiones* des Priscianus Lydus besprochen hat, meint er[1]: „Vielleicht hängt hiermit eine andere Schrift des Johannes zusammen, die man im 15. Jahrhundert noch in Michelsberg besaß: *Disputatio Theodori Graeci cum Iohanne Scotto.*“ Ob das Werk erhalten ist, hat Manitius nicht berichtet, es auch sicher nicht gewußt, daß er zwei Seiten vorher (S. 329 Anm. 2) von der tatsächlich überlieferten Schrift geredet hat.

Die fragliche Disputation ist nichts anderes als die in Dialogform geschriebene *Clavis physicae* des Honorius Augustodunensis (12. Jahrhundert), von der M. Grabmann sagt[2], sie sei „ein sehr beachtenswerter Versuch, des Johannes Scottus spekulatives Hauptwerk *De divisione naturae* für das Verständnis der Zeitgenossen zurechtzurichten, also eine bedeutsame Etappe im Fortleben des merkwürdigen Hofphilosophen Karls des Kahlen in der Gedankenwelt der Scholastik“. Näheres weiß man von dieser *Clavis* durch J. A. Endres[3]. Er kannte den Text aus drei Handschriften, die in den Stiftern Kremsmünster, Lambach und Zwettl liegen, und wußte vom Vorkommen des Buches in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen von Göttweig, Klosterneuburg, Prüfening und St. Emmeram in Regensburg. Dazu kommen der verschollene Codex von Michelsberg[4], den Manitius anführt, Cues 202 saec. XV[5], Leipzig (Stadtbibliothek) Rep. I 4. 75 (CLXXIII) saec. XIII aus dem Augsburger Benediktinerkloster SS. Udalrici et Afrae[6] und Paris (Nationalbibliothek) lat.

1) Geschichte d. latein. Literatur d. Mittelalt. I 331.

2) Geschichte der scholastischen Methode II 136.

3) Vgl. Philos. Jahrbuch (der Görresgesellschaft) XVI 1903 S. 455 f. und die Monographie: Honorius Augustodunensis, Kempten und München 1906, S. 64—69 und 140—145.

4) Vgl. Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde XXI 1896 179.

5) Vgl. J. Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, S. 188.

6) Vgl. E. G. R. Naumann, Catalogus librorum manuscriptorum, qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur, Grimma 1838, p. 53.

6734 saec. XII[1]). Weitergehende Nachforschungen würden die Zahl der Exemplare wohl noch erhöhen. Worauf es uns im Augenblick ankommt, ist die von Endres noch nicht gemachte Feststellung, daß die Clavis des Honorius und die Disputation des Johannes Scottus ein und dasselbe Werk sind. Ich konnte das schnell ermitteln, als mir vor einigen Jahren mein Schüler Herr G. Lebret (Stuttgart) auf meinen Wunsch eine Beschreibung des Parisinus und eine Abschrift des Prologus aus ihm lieferte. So hat die Handschrift, die nach Gales Angabe der Ausgangspunkt des Irrtums war, der falschen Auffassung das Ende bereiten helfen. Noch eines mag hier bemerkt werden: die meisten Handschriften lassen einfach einen *Magister* und einen *Discipulus* auftreten, *Johannes Scottus* und *Theodorus Graecus* sind nur im Michelsberger Katalog und in der Pariser Handschrift als Sprecher bezeichnet. Ob Identität oder Zusammenhang des einen Codex mit dem anderen besteht, hat sich einstweilen nicht entscheiden lassen.

II. De egressu et regressu animae ad Deum, De visione Dei und die Übersetzung der Ambigua Maximi.

Um das Jahr 1595 sah Kaspar von Northausen, ein päpstlicher Commissar, in der Trierer Dombibliothek[2]): *Ioannis Scoti Benedictini, qui fuit unus ex quatuor primis fundatoribus academiae Parisiensis, opus de egressu et regressu animae ad Deum, stylo scripto Platonico. Quod licet errore aliquo circa sanctissimam trinitatem, ut Alexander Alensis et alii post eum doctores gymnastici notant, inspersum sit, servari tamen potest in usum theologorum, qui aliquando ad pleniorem scholasticorum intellectum erratum Scoticum in ipsa scaturigine vellent inspicere.* 1838 veröffentlichte dann C. Greith[3]) aus einem römischen Codex ein Stück, das seiner Meinung nach aus dem *Liber de egressu et regressu animae ad Deum* stammte. Dem fügte Floss, der wohlverdiente Herausgeber der Werke des Johannes Scottus, noch hinzu, daß auch J. Mabillon eine Handschrift jenes Buches gesehen hätte. *Librum de visione Dei ego deprehendi in ms.*

1) ⟨Melot,⟩ Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae IV (Paris 1744) p. 272.

2) Vgl. meinen Aufsatz im Trier. Archiv XXIV/XXV 1916 S. 209 und 222.

3) Spicilegium Vaticanum, Frauenfeld 1838, S. 81f.

codice Claromariscensi prope Audomaropolim cum hoc titulo et initio 'TRACTATUS IOHANNIS SCOTTI DE VISIONE DEI. Omnes sensus corporei ex coniunctione nascuntur animae et corporis' etc. In eo tractatu auctor idem argumentum tractat, si bene recolo, quod Lupus, abbas Ferrar., in ep. 30 ad Gothescalcum, monachum Orbacensem, so lauten die Worte des großen französischen Benediktiners [1]), auf die Floss Bezug nahm. Greith und Floss folgend hat man anstandslos sowohl die Gleichsetzung des *Tractatus de visione Dei* mit dem *Liber de egressu et regressu animae ad Deum* übernommen wie die Zugehörigkeit des römischen Fragmentes zu jener Schrift Johanns geglaubt [2]). Noch 1910 bemerkt ein guter Kenner der von Iren im Mittelalter verfaßten lateinischen Literatur, Mario Esposito [3]): „*Only a fragment of the Liber de egressu et regressu animae ad Deum is now extant. It was first printed by Greith. The entire work was in existence in the time of Mabillon.*" Manitius hat überhaupt nicht Stellung dazu genommen und so, vermutlich unbewußt, einen Irrtum vermieden. Jener zuerst von Greith veröffentlichte, von Floss [4]) auf Grund einer neuen Vergleichung wiederholte Text ist nicht Bruchstück einer sonst unbekannten originalen Schrift Johanns, sondern seiner Übersetzung der *Ambigua Maximi Confessoris in Gregorium Nazianzenum* (*ἄπορα εἰς Γρηγόριον*). Man braucht nur die Texte nebeneinander zu sehen:

Fragmentum Vat. Ioh. Scotti (Migne, Patrol. lat. CXXII 1024 + 1023).	*Amb. Maximi textus Graecus* (Migne, Patrol. Graec. XCI 1416).
Ad ipsam siquidem proprie divinarum rerum πρωτοτύπων, id est principalium exemplorum, veritatem praesentium visibiliumque rerum comparata dispositio neque omnino esse aestimabitur his, qui viam carpere, quantum	*Πρὸς γὰρ τὴν τῶν κυρίως θείων καὶ πρωτοτύπων πραγμάτων ἀλήθειαν συγκρινομένη τῶν παρόντων καὶ ὁρωμένων πραγμάτων ἡ διακόσμησις οὐδὲ τὸ παράπαν εἶναι νομισθήσεται τοῖς ὅλον χωρεῖν κατὰ τὸ δυνα-*

1) Acta sanctorum o. S. Benedicti, saec. IV. P. II p. XLV.

2) Vgl. z. B. die Johannes Scottus-Biographien von Th. Christlieb, Gotha 1860, S. 67 und 81, von J. Huber, München 1861, S. 123 f.

3) Hermathena XVI 67.

4) Migne, Patrol. lat. CXXII 1023 sq.

possibile est, ad divinae speciositatis formam digni facti sunt, sicut neque ludibrium verae cuipiam et existenti rei comparatum esse universaliter iudicatur.

τὸν τὸ τῆς θείας ὡραιότητος κάλλος ἀξιουμένοις, ὥσπερ οὐδὲ τὸ παίγνιον ἀληθινῷ τινι καὶ ὄντι πράγματι συγκρινόμενον εἶναι καθάπαξ νομίζεται.

Alia in id ipsum theoria.

Fortassis autem et transmutabile materialium rerum, quas commendamus, in aliam aliter transferentium et translatarum privationem ac nullum habentium fundamentum praeter primam rationem, per quam feruntur, sapienter provideque et ferunt et, dum aestimantur a nobis teneri, perfugiunt magis, quam tenentur, et desiderium nostrum in se patiuntur teneri; magis vero nos ipsos utpote repulsos et tenere et teneri non valentium. Ponderatam quippe suae naturae diffinitionem[1]) *possident fluere et non stare. Ludus merito dictum est Dei a magistro, veluti per haec transducentis nos in ea quae vere sunt, et nullo modo moventur.*

Ἄλλη θεωρία εἰς τὸ αὐτό.

Τύχον δὲ καὶ μεταπτωτικὸν ὧν ἐγχειρίζομεν ὑλικῶν πραγμάτων ἄλλην ἄλλως μεταφερόντων καὶ μεταφερομένων καὶ μηδεμίαν βάσιν ἐχόντων στερέμνιον, πλὴν τοῦ πρώτου λόγου καθ' ὃν φέρονται σοφῶς τε καὶ προνοητικῶς καὶ φέρουσι, καὶ τῷ κρατεῖσθαι ὑφ' ἡμῶν νομίζεσθαι, διαφευγόντων πλέον ἢ κρατουμένων, καὶ τὴν ἔφεσιν ἡμῶν τῶν αὐτοῖς ἀνεχομένων κρατεῖσθαι, μᾶλλον ἑαυτῶν οἷον ἀπωθουμένων, καὶ κρατεῖν ἢ κρατεῖσθαι παντελῶς δυναμένων, οἷα δὴ μόνον σταθηρὸν τῆς ἑαυτῶν φύσεως ὅρον κεκτημένων τὸ ἀποῤῥεῖν καὶ μὴ ἵστασθαι. Παίγνιον εἰκότως ἐῤῥήθη Θεοῦ τῷ διδασκάλῳ, ὡς διὰ τούτων μετάγοντος ἡμᾶς ἐπὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ μηδέποτε σαλευόμενα.

Alia in id ipsum theoria.

Si vero et nos ipsi secundum dominantem in praesenti nostrae naturae consequentiam tum qui-

Ἄλλη θεωρία εἰς τὸ αὐτό.

Εἰ δὲ καὶ ἡμεῖς αὐτοί, κατὰ τὴν κρατοῦσαν ἐπὶ τοῦ παρόντος τῆς φύσεως ἡμῶν ἀκολου-

---

1) Der ganze bisher mitgeteilte Text von *Ad ipsam* bis *diffinitionem* steht in den Ausgaben hinter dem bei uns folgenden Stücke, da Greith und Floss offenbar die Vorder- und die Rückseite des vatikanischen Fragmentes verwechselt haben, und später außer Brilliantoff niemand daran Anstoß genommen hat.

dem iuxta similitudinem ceterorum in terra animalium nati, deinde pueri facti, deinde floris ocimori (id est amigdali) instar, iuventute in horrorem vetustatis advenientis mortui, et ad aliam vitam translati ludus dicti sumus Dei ab isto deifero magistro, neque extra consequentiam. Ad futuram siquidem divinae veraeque vitae principalem formam praesens vita comparata ludus est, et omne, si quid aliud de hoc efficacius constitutum est. Ipse siquidem in epitaphio in Caesarium sui fratrem apertius ostendit, sic dicens:

„Talis vita nostra, fratres, viventium ad tempus, qualis in terra ludus. Non existentes efficimur et facti resolvimur, somnium sumus instabile, volatus avis transeuntis adhuc eo longius.“

θίαν, νῦν μὲν κατ' ὁμοιότητα τῶν λοιπῶν ἐπὶ γῆς ζώων γεννώμενοι, ἔπειτα παῖδες γινόμενοι, εἶτα ἄνθους ὠκυμόρου δίκην τῆς νεότητος ἐπὶ τὸ ῥικνὸν τῆς παλαιότητος φθασάσης τεθνηξόμενοι, καὶ πρὸς ἕτερον βίον μετατιθέμενοι παίγνιον ἐῤῥήθημεν τοῦ Θεοῦ τῷ θεοφόρῳ τούτῳ διδασκάλῳ, οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος. Πρὸς γὰρ τὴν μέλλουσαν τῆς θείας καὶ ἀληθοῦς ζωῆς ἀρχετυπίαν ἡ παροῦσα συγκρινομένη ζωὴ παίγνιόν ἐστι, καὶ πᾶν εἴ τι ἄλλο τούτου καθέστηκεν ἀνουσιώτερον. Ὅπερ ἐν τῷ εἰς Καισάριον ἐπιταφίῳ δείκνυσι σαφέστερον, οὑτωσὶ λέγων·

„Τοιοῦτος ὁ βίος ἡμῶν, ἀδελφοὶ, τῶν ζώντων πρόσκαιρα· τοιοῦτο τὸ ἐπὶ γῆς παίγνιον· οὐκ ὄντας γενέσθαι, καὶ γενομένους ἀναλυθῆναι· ὄναρ ἐσμὲν οὐχ ἱστάμενον, φάσμα τι μὴ κρατούμενον, πτῆσι.“

Daß dieser lateinische Text von Johannes Scottus herrührt, ist nicht zu bezweifeln: wir wissen, daß der Ire die *Ambigua* übersetzt hat und kennen von dieser Arbeit genug, um in jenem Fragment die Übersetzungsweise Johanns wiederzufinden.

Um was es sich nun bei dem von Kaspar von Northausen angegebenen Titel *Liber de egressu et regressu animae ad Deum* handelt? Vielleicht um eine nicht ganz passende Bezeichnung für das Ganze oder einen Teil des pantheistischen Hauptwerkes Johanns (*De divisione naturae*), das zwar, unseres Wissens, nicht durch Alexander von Hales, wohl aber im 12. und 13. Jahrhundert durch andere Theologen bekämpft, schließlich officiell von der katholischen Kirche verdammt wurde. Oder um eine auf Grund der Gedanken des Iren vorgenommene Arbeit eines Späteren, wie sie z. B. Hono-

rius Augustodunensis in seinem Schriftchen *De animae exilio et patria* (Migne, Patrol. lat. CLXII 1241 sqq.) geliefert hat.

Der von J. Mabillon in Clairmarais gefundene, seitdem wieder verschollene Traktat *De visione Dei* mit dem Anfang *Omnes sensus corporei coniunctione nascuntur animae et corporis* ist schon wegen der Verschiedenheit der Titel nicht ohne weiteres mit dem gleichfalls unsern Augen entschwundenen Text der Trierer Dombibliothek gleichzusetzen. Das durch die Anfangsworte des Claromariscensis angeschnittene Problem ist von Johannes besonders im IV. Buche *De divisione naturae* behandelt worden. Die Möglichkeit, daß der Ire dasselbe vor oder nach seinem großen Werke in einer besonderen, uns unbekannt gebliebenen Untersuchung erörtert hat, ist nicht von der Hand zu weisen.

Daß jenes römische Fragment Greiths bis heute[1]) nicht als Stück der übersetzten *Ambigua* des Maximus Confessor erkannt wurde, ist einerseits gewiß die Folge einer zu rügenden Unterlassungssünde der Forscher, die von ihm gesprochen haben, ohne es genau zu prüfen, andererseits aus der Tatsache zu erklären, daß nur ein kleiner Teil der von Johannes Scottus veranstalteten Übersetzung gedruckt worden ist. Dem griechischen Text bei Migne, Patrol. graec. XCI 1116—1418 fehlt bisher noch im Druck das lateinische Gegenstück Johanns; was an dessen Stelle bei Migne steht, ist eine moderne Übertragung. Trotzdem hätten schon Greith, Floss, Oehler, Christlieb, Huber u. a. einsehen und ausnützen müssen, daß Johannes tatsächlich mehr von den Ἄπορα übersetzt hat, als in Gales Druck vorliegt; denn Johannes selbst bringt in seinen Büchern *De divisione naturae* nicht wenige Citate aus den *Ambigua*, durch die sich Gales Text bereichern und berichtigen läßt. Festgestellt hat das im besonderen erst J. Dräseke[2]). Aber selbst er war noch der Meinung, es wäre wohl nur ein Teil der Übersetzung auf uns gekommen. Es entging ihm, daß Ludwig Traube, die Notwendigkeit einer neuen Sammlung und Ausgabe der Werke des Johannes Scottus

---

1) Erst bei der Druckcorrectur bemerkte ich, daß die Bestimmung des römischen Bruchstückes vor mir schon dem russischen Gelehrten A. Brilliantoff gelungen und von J. Dräseke in der Zeitschrift f. wiss. Theologie XLVII 1904 S. 129 mitgeteilt worden ist. Auch M. Manitius, der das Fragment auf S. 334 seiner Literaturgeschichte hätte erwähnen müssen, ist diese wichtige Feststellung entgangen.

2) In der oben S. 112 Anm. 1 genannten Abhandlung S. 52—63.

betonend, gesagt hatte[1]): „Auch ein Teil der von Johannes veranstalteten Übersetzung des Maximus Confessor ist noch ungedruckt.“ In diesem „noch ungedruckt“ lag, daß Traube von der handschriftlichen Überlieferung des ganzen Werkes wußte. Leider fand ich im handschriftlichen Nachlasse meines unvergeßlichen Lehrers nichts weiter dazu bemerkt. Es empfiehlt sich also, selbständig die handschriftliche Verbreitung der Übersetzung zu betrachten[2]), wenngleich ich eine in alle Tiefen und Breiten dringende Durchforschung des Stoffes während des Krieges nicht vornehmen kann.

Meines Wissens machten zuerst, im Jahre 1660, Ph. Labbe[3]) und F. Combefis auf die Ambiguaübertragung des Iren aufmerksam, beide wußten von einem Codex Cluniacensis, Combefis außerdem noch von einer Handschrift der unbeschuhten Karmeliter zu Paris. Die von Combefis geplante Veröffentlichung des lateinischen Textes dieser Manuskripte ist nicht zustande gekommen, obwohl er die meisten Werke des Maximus Confessor, Paris 1675, herausgab[4]). 1681 machte Thomas Gale im Anhange zu den *Libri de divisione naturae* Johanns Übersetzung der *Ambigua* nach einer ihm von Mabillon vermittelten Handschrift bekannt. Leider ist dabei nicht nur der Fundort nicht angegeben, sondern auch bloß ein sehr unvollständiger Text geliefert. Wiederholt wurde dieser von Floss bei Migne, Patrol. lat. CXXII 1193—1222 und von F. Oehler, Anecdota Graeca I Halle 1857 (wiederholt bei Migne, Patrol. graec. XCI 1061—1115). L. Traube[5]) kannte und nannte zwei noch erhaltene Codices:

1) Paris Mazarin 561 aus Gorze saec. IX[6]).

2) Paris Arsénal 237 aus St. Martin-des-Champs bei Paris saec. IX/X[7]).

1) Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters I 2 S. X.

2) Natürlich benutze ich dankbar, was z. B. L. Traube, M.G. Poetae III 526 und M. Manitius, Lit. Gesch. I 334 darüber bieten, muß aber ihre Bemerkungen verschiedentlich stark berichtigen und ergänzen.

3) Dissertationes philologicae de scriptoribus ecclesiasticis II 84.

4) Conspectus operum S. Maximi (1660) bei B. de Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris 1715, p. 311, und F. Combefis, Recensiti auctores bibliothecae patrum concionatoriae, Paris 1662, p. 58.

5) M. G. Poetae III 526.

6) Vgl. außer Traube A. Molinier, Catalogue des mss. de la bibliothèque Mazarine I (Paris 1885) p. 226 sq.

7) Vgl. H. Martin, Catalogue des mss. de la bibliothèque de l'Arsénal I (Paris 1885) p. 128.

Wir zählen hinzu:

3) ? Paris B. N. lat. 2203 (olim Colbertinus 1132) saec. XIV mit den an 3. Stelle im Bande stehenden *S. Maximi monachi authoritates exceptuatae de expositione quam fecit quorundam verborum Gregorii Theologi*[1]).

4) Rom Vat. Reg. lat. 569 fol. 9 saec. X, ein Blatt, das aus einer der drei erhaltenen oder einer der sonst zu nennenden Handschriften oder aus einem sonst völlig für uns unbekannten Exemplare stammen kann (s. oben S. 115).

Über die im 17. Jahrhundert erwähnten und benutzten Handschriften vermochte ich nicht ganz Genaues zu ermitteln. Der Cluniacensis erscheint im 12. Jahrhundert und noch im Jahre 1645 in Clunyer Bibliothekskatalogen, dort mit der Beschreibung[2]): *Volumen, in quo continetur explanatio Maximi monachi de ambiguis sententiis Gregorii theologi*, hier mit den Worten[3]): *M. Maximi monachi opus de locis apud Gregorium Nazianzenum difficilibus ex translatione Iohannis Scoti seu Erigenae, grande opus et antiquum, optimae notae*, erscheint schließlich bei Labbe und Combefis (oben S. 120). Nach Oehler wäre er die von Mabillon herangezogene Handschrift. Diese Behauptung kann ich widerlegen. Am 5. Juni 1679 schrieb Th. Gale an J. Mabillon anläßlich seiner Vorbereitungen zur Maximusausgabe: *De Cluniacensi libro deponamus omnem spem*[4]). Woher Mabillon den 1681 von Gale veröffentlichten lateinischen Text hatte, erfahren wir zwar nicht aus der Ausgabe, wohl aber aus den für und von Gale gemachten Abschriften, die mit dem größten Teile der Galeschen Handschriftensammlung fast unbeachtet im Trinity College zu Cambridge liegen[5]): Ms. 1417 und 1488. In 1417 heißt es: *Rhemis repertus hic liber fuit mihique missus per Ioannem Mabillonium, monachum bene-*

1) Vgl. (Melot), Catalogus III 253.

2) L. Delisle, Le cabinet des manuscrits II 469.

3) L. Delisle, Inventaire des mss. de la Bibliothèque Nationale. Fonds de Cluny, Paris 1884, p. 385.

4) Vgl. E. Gigas, Lettres inédites de divers savants II 1, Kopenhagen 1892, p. 25. Über die Beziehungen zwischen Gale und Mabillon vgl. Gigas a. a. O. p. 24 sq. 29 sq. 336, ferner E. de Broglie, Mabillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés I, Paris 1888, p. 98. 132. 142 sq. und Revue Bénédictine XVI 1899 p. 518 sqq.

5) Vgl. M. R. James, The western manuscripts in the library of Trinity College Cambridge II (Cambridge 1902) p. 443 sq. und 522 sq.

dictinum, Thomas Gale; in 1488: *ex exemplari Rhemensi.* In Anbetracht seiner Herkunft und der Worte, mit denen er abbricht, kann der Remensis weder mit unserm Textzeugen 1 aus Gorze, noch mit 2 aus St. Martin-des-Champs identificirt werden. Ob er in 3 erhalten ist, läßt sich bei den dürftigen mir zu Gebote stehenden Nachrichten über 3 nicht sagen. Für den Cluniacensis kommen die Handschriften 2 und 3 (und 4) in Frage, für den Carmelitanus nur 3 (und 4). Ausgeschlossen ist jedoch weder beim Remensis noch beim Cluniacensis noch beim Carmelitanus, daß sie mit einem der bisher nachgewiesenen Codices identisch sind.

Der wichtigste Codex ist Paris Mazarin 561. Wohl auf dessen Kenntnis gestützt, konnte Traube andeuten, daß er noch ungedruckte Teile der *Ambigua* kannte. Molinier erklärte auch diesen Textzeugen für am Schluß unvollständig. Das ist jedenfalls unrichtig. Denn die von Molinier mitgeteilten letzten Worte des Mazarintextes: *inter nos invicem humanitatem* entsprechen den Schlußworten des griechischen Originals: *παϱ' ἡμῶν θυσίαν τῆς εἰς ἀλλήλους φιλανθϱωπίαν* [1]). Mindestens am Ende ist die Handschrift — bisher als einzige — unverstümmelt.

Auch seiner Herkunft wegen verdient gerade dieser Codex ernsteste Beachtung.

III. Aus der Bibliothek eines Freundes des Johannes Scottus.

Cod. Maz. 561 scheint seit dem Ende des 11. Jahrhunderts in Gorze gelegen zu haben, vorher aber wahrscheinlich nicht, da er im Gorzer Katalog [2]) des 11. Jahrhunderts noch fehlt. Auf einen früheren Besitzer führt das kleine, sehr reizvolle Bücherverzeichnis, das auf der letzten Seite der Handschrift steht, die darin als *Scoliarum Maximi* vorkommt. Man hat es zuerst [3]) veröffentlicht,

1) Migne, Patrol. Graec. XCI 1417.

2) Veröffentlicht von G. Morin in der Revue Bénédictine XXII 1905 p. 3ss. Bei aller Hochachtung vor der wissenschaftlichen Tüchtigkeit dieses Gelehrten und vor dem einstigen Reichtum der Gorzer Bibliothek muß ich es doch eine starke Übertreibung nennen, wenn Morin zu Beginn der Abhandlung sagt: '*Il n'y a guère de bibliothèque monastique qui ait dû surpasser en importance celle de Gorze.*' Ist die Bedeutung von Bobbio, Montecassino. Fleury, Orléans, Ferrières, Reims, Corbie, Fulda u. a. wirklich nicht größer?

3) Petit-Radel, Recherches sur les bibliothèques anciennes et modernes etc., Paris 1819, p. 95 sq.

ohne den Namen einer bestimmten Bibliothek zu nennen [1]), dann für einen Gorzer Katalog gehalten [2]), schließlich für den einer selbständigen kleinen Sammlung, die später der Bibliothek von Gorze einverleibt wurde [3]). Von Gorze selbst ist wegen der Kürze des Katalogs und wegen des Fehlens von auffälligen Übereinstimmungen der Bücher der kleinen Liste mit denen des Gorzer Bestandes abzusehen. G. Morins Behauptung muß ich insofern widersprechen, als wir von einem Übergang des ganzen verzeichneten Bücherschatzes in die Gorzer Bibliothek nichts wissen und uns recht gut denken können, daß nur einige dieser Handschriften oder sogar bloß die eine mit der Maximusübersetzung und der Bücherliste in jenes lothringische Kloster gekommen ist. L. Traube hat vielleicht einen Bibliothekskatalog des Johannes Scottus darin erblickt. Im Entwurf seiner geplanten größeren Arbeit über die Autographa des Johannes Scottus heißt es [4]): „E. Der Katalog seiner Bücher (*biblia Wulfadi*) [5])."

Wirklich findet man in der Liste [6]) einige der von ihm herrührenden oder von ihm erklärten und übersetzten Werke [7]): *sancti*

1) Es ist falsch, wenn Th. Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken, unter nr. 419 sagt: „Bei Petit-Radel ist es bezeichnet als Inventaire des manuscrits de S. Pierre zu Chartres, saec. IX."

2) Molinier im Katalog der Mazarine, vgl. oben S. 120 A. 6.

3) Morin a. a. O. p. 1. 4) Vgl. die oben S. 113 A. 2 genannte Arbeit.

5) Wenn G. Morin, Études, textes, découvertes I (1913) 326 sagt: „*Cette bibliothèque, me dit le Dr. Lehmann, a été identifiée par Traube avec celle de Vulfad, archevêque de Bourges (866—876) et ami de Jean Scot; le premier article de la liste doit être lu Bibli Vulfadi et non Biblia*", so hat er meine mündlichen Mitteilungen mißverstanden. Die Auslegung der Liste als eines Katalogs Wulfadscher Bücher stammt von mir.

6) Am leichtesten zugänglich der Druck bei G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui nr. XXI, am besten zu benutzen die Abbildung auf Tafel XII der posthumen Abhandlung Traubes.

7) Dazu gehören aber nicht, wie Manitius im Neuen Archiv XXXVI 769 meint, die *Epistolae Iohannis ad Gregoriam in palatio.* Dieser Titel bezieht sich auf eine *Admonitio missa ad Gregoriam in palatio,* die schon zur Zeit Isidors von Sevilla unter dem Namen des Johannes Chrysostomus ging und auch in zweien von den drei bisher nachgewiesenen Handschriften des 9. und 12. Jahrhunderts demselben Johannes zugeschrieben wird, aber wahrscheinlich von Arnobius stammt. Vgl. G. Morin a. a. O. I 325 ss. Überhaupt darf man sich nicht ohne Prüfung auf Manitius' Bestimmungen von Titeln mittelalterlicher Bibliothekskataloge verlassen. Vgl. Manitius' eigene Berichtigung seiner Zuweisung eines Werkes an Johannes Scottus a. a. O.; die richtige Erklärung war schon bei L. Traube, M. G. Poetae III 523 adn. 7 zu finden.

Dyonisii Ariopagitae, libri peri fiseon II, scoliarum Maximi. Dazwischen stehen mehrere Schriften, die der Ire gut gekannt und oft citirt hat, Schriften von Johannes Chrysostomus, Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Gregor dem Großen usw., auch etwas so Seltenes wie ein Petroncodex, wobei zu bedenken ist, daß im 9. Jahrhundert der in den gelehrten Traditionen der Iren stehende Heiricus von Auxerre einer der wenigen Kenner Petrons gewesen ist. In erster Linie wird aber wohl die angeblich an der Spitze des Katalogs stehende *Biblia Wulfadi* Traubes Auffassung hervorgerufen haben, da Wulfhad[1]), einstmals Kanonikus von Reims, seit 856 Abt von Rebais, bald auch von St. Medard in Soissons, seit 866 Erzbischof von Bourges, gestorben am 1. April 876, Johanns Freund und Förderer war und ihm wohl eine Bibel geliehen oder geschenkt haben konnte. Jedoch muß diese Ausdeutung nachdrücklich getilgt werden; sie beruht auf einem alten Lesefehler, dem alle Herausgeber und Benutzer von Petit-Radel über G. Becker bis zu M. Manitius[2]), L. Traube und E. K. Rand zum Opfer gefallen sind, einem Lesefehler, der freilich Traube nicht voll zur Last gelegt werden darf. Denn er hat ja leider den Druck seiner Erörterungen nicht mehr erlebt und es so nicht mehr nachträglich ändern können, daß in seinem Concepte zweimal *biblia Wulfadi* steht[3]), auf seiner Photographie aber klar und deutlich: *Bibli. Vulfadi.* Ich übersetze das: Bücher Wulfhads. Formen von *biblus* (masc. und fem.) kommen in karolingischen Texten nicht selten vor[4]), meistens sind die biblischen Bücher gemeint, aber mehrfach auch Bücher ganz im allgemeinen. Meiner Vermutung nach ist in unserm Falle *Bibli Wulfadi* als Überschrift zum folgenden Bücherverzeichnis zu nehmen. Wir haben es mit der Bibliothek Wulfhads, des Vertrauten Karls des Kahlen, des Gönners des Johannes Scottus, zu tun.

München. PAUL LEHMANN.

1) Vgl. Histoire litéraire de la France V 477—481; Traube, Poetae III 519 n. 4, M. G. Epist. VI 1 p. 188 sqq.

2) Lit. Gesch. I 334.

3) Autographa des Johannes Scottus S. 3 und 5, mit dem ärgerlichen Druckfehler *Wulfudi.*

4) Vgl. z. B. M. G. Poetae I 97 v. 58, 386 v. 63, 596 v. 28; II 61 v. 83, 186 n. XXI v. 10, 672 n. XXVI v. 11, 674 v. 65; III 10 v. 146, 133 v. 39, 134 v. 62, 190 v. 21, 321 v. 3, 549 v. 18, 611 v. 26; Epist. V 573 v. 26, 627 l. 33.

ÜBERSEHENES.

1. Es ist eine Eigentümlichkeit des unter dem Namen des wissenschaftlichen Gegners des Origenes, des Bischofs Eustathios von Antiochia, erhaltenen Commentars zum Hexaemeron aus dem Ende des 4., resp. dem Beginn des 5. Jahrhunderts[1]), daß in ihm zum ersten Male der Gedanke auftaucht, in ähnlicher Weise wie es später von Michael Glykas in seiner Weltchronik geschehen ist[2]), die Geschichten des Physiologus für die Schöpfungsgeschichte zu verwerten[3]). Der Verfasser dieses Commentars war ein für die damalige Zeit ungewöhnlich belesener Mann: hat er doch außer dem Physiologus Excerpte aus Clemens Alexandrinus[4]), Origenes[5]), Basilius' Hexaemeron[6]) und Eusebios[7]) in seine Erzählung der Schöpfung eingeflochten. Wie man sieht, hat er das Rüstzeug für seine Darstellung aus dem reichen Arsenal der kirchlichen Literatur zusammengeholt. Da ist es nun recht merkwürdig, daß er an nicht weniger als fünf Stellen sogar den Romanschriftsteller Achilles Tatius für seine Zwecke ausgebeutet hat. Diese fünf Stellen sind die Beschreibung des Pfaus (Patrol. gr. 18, 729 B ∾ Ach. Tat. I 16), des Phönix (Patrol. gr. 18, 729 C ∾ Ach. Tat. III 25), des

---

1) Vgl. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad hist. anim. pertinentibus, Marburger Dissert. 1905 S. 20. Stählin in Christs Gesch. der gr. Lit.[5] II S. 1200, wo die Schrift irrigerweise der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zugewiesen wird, was wegen der Benutzung des Basilius ausgeschlossen ist. Realenzyklop. VI Sp. 1449.

2) Vgl. Krumbacher, Michael Glykas, eine Skizze, Sitzb. d. bayr. Akad. d. W. 1894 S. 393 ff.

3) Lauchert, Physiologus S. 11. Plaß a. a. O. 13 ff.

4) Vgl. den Bericht des Eustathios (Patrol. gr. 18, 744 A) über die Hyäne und den Hasen mit Clem. Al. Paed. II 10 (85, 2 f. S. 209 St. 88, 1 S. 210 St.).

5) Eustathios' Bericht über den alten Löwen (18, 740 A) ∾ Orig. Selecta in Jeremiam (Patrol. gr. 13 S. 548), seine Erzählung von der Entstehung des Basilisken (18, 748 B) ∾ Orig. a. a. O. S. 593.

6) Vgl. Plaß a. a. O. S. 13 ff.

7) Die aus dem jüdischen Dichter Ezechiel stammenden Verse über den Vogel Phönix bei Eustathios (18, 729 C) stammen aus Eusebios Praep. ev. IX 29.

Flußpferdes (Patrol. gr. 18, 725 D ∾ Ach. Tat. IV 2), des Krokodils (Patrol. gr. 18, 725 C ∾ Ach. Tat. IV 19) und des Elefanten (741 D ∾ Ach. Tat. IV 4). Daß wirklich Ps.-Eustathios an diesen fünf Stellen von Achilles abhängig ist, und nicht etwa beide aus derselben Quelle geschöpft haben, resp. das umgekehrte Verhältnis statthat, beweist die Beschreibung des Krokodils. Man vergleiche

Eustathios (18, 725 C):

ἔστι δὲ ὁ κροκόδειλος θηρίον ὁμοῦ καὶ ἰχθὺς καὶ μέγα ἀπὸ κεφαλῆς ἄχρι οὐρᾶς, οὐ μὲν ἔχει τὸ πλάτος τοῦ μεγέθους ἀνάλογον. ἡ δὲ δορὰ αὐτοῦ λεπὶς τυγχάνει ῥυτή, καὶ ἡ χροιὰ τοῦ νώτου αὐτοῦ πέτρᾳ μελαίνῃ ἔοικεν, ἡ δὲ γαστὴρ λευκή. πόδες δὲ αὐτοῦ εἰσι τέσσαρες εἰς τὸ πλάγιον ἠρέμα κυρτούμενοι, καθὼς τῆς χερσαίας χελώνης, οὐρὰ μακρὰ καὶ παχεῖα· τῆς ῥάχεως γάρ ἐστιν ἑνὸς ὀστέου τελευτή. ἐντέτμηται δὲ ἄνωθεν εἰς ἀκάνθας, καὶ εἰσὶν ὡσεὶ τῶν πριόνων ἀκμαί, καὶ τύπτει ἐν[1]) *αὐτῇ πρὸς οὓς ἂν παλαίῃ. μία δὲ αὐτοῦ ἐστι κεφαλὴ τοῖς νώτοις συνυφαινομένη καὶ εἰς μίαν ἰθυνομένη στάθμην· καὶ ἐφ' ὅσον οὐ κέχηνε, θηρίον ἐστὶ κεφαλή· ἐὰν δὲ χάνῃ, ὅλον στόμα γίνεται, μέχρι τῶν ὤμων τὸ χάσμα ποιοῦσα.*

Ach. Tat. IV 19 (Erot. scr. I 128):

εἶδον δὲ καὶ ἄλλο θηρίον τοῦ Νείλου ὑπὲρ τὸν ἵππον τὸν ποτάμιον εἰς ἀλκὴν ἐπαινούμενον, κροκόδειλος δὲ ὄνομα ἦν αὐτῷ· παρήλλακτο δὲ τὴν μορφὴν εἰς ἰχθὺν ὁμοῦ καὶ θηρίον. μέγας μὲν γὰρ ἐκ κεφαλῆς ἐς οὐράν, τὸ δὲ εὖρος τοῦ μεγέθους οὐ κατὰ λόγον· δορὰ μὲν φολίσι ῥυσή, πετραία δὲ τῶν νώτων ἡ χροιὰ καὶ μέλαινα, ἡ γαστὴρ δὲ λευκή· πόδες τέτταρες εἰς τὸ πλάγιον ἠρέμα κυρτούμενοι, καθάπερ χερσαίας χελώνης· οὐρὰ μακρὰ καὶ παχεῖα καὶ ἐοικυῖα στερεῷ σώματι· οὐ γὰρ ὡς τοῖς ἄλλοις ἐπίκειται θηρίοις, ἀλλ' ἔστι τῆς ῥάχεως ἑνὸς ὀστοῦ (*ἓν ὀστοῦν* codd.) *τελευτὴ καὶ μέρος αὐτοῦ τῶν ὅλων. ἐντέτμηται δὲ ἄνωθεν εἰς ἀκάνθας ἀναιδεῖς, οἷαι τῶν πριόνων εἰσὶν αἱ αἰχμαί. αὕτη δὲ αὐτῷ καὶ μάστιξ ἐπὶ τῆς ἄγρας γίνεται· τύπτει γὰρ αὐτῇ πρὸς οὓς ἂν διαπαλαίῃ καὶ πολλὰ ποιεῖ τραύματα πληγῇ μιᾷ. κεφαλὴ δὲ αὐτῷ τοῖς νώτοις συνυφαίνεται καὶ εἰς μίαν στάθμην ἰθύνεται .... τὸν μὲν γὰρ ἄλλον χρόνον,*

1) Vgl. Tim. v. Gaza (Haupt, Op. III 295, 30): *ὅτι ἡ οὐρὰ αὐτοῦ μακρὰ καὶ ὀξεῖα, ἐν ᾗ πολλάκις τύπτων ἀναιρεῖ.*

παρ' ὅσον οὐ κέχηνε τὸ θηρίον, ἐστὶ κεφαλή· ὅταν δὲ χάνῃ πρὸς τὰς ἄγρας, ὅλον στόμα γίνεται. ἀνοίγει δὲ τὴν γένυν τὴν ἄνω, τὴν δὲ κάτω στερεὰν ἔχει· καὶ ἀπόστασίς ἐστι πολλὴ καὶ μέχρι τῶν ὤμων τὸ χάσμα καὶ εὐθὺς ἡ γαστήρ.

Die Vergleichung lehrt, daß Ps.-Eustathios den Bericht des Achilles durch Auslassung von Sätzen und kleinen Satzgliedern gekürzt hat, ohne daß darunter das Verständnis gelitten hätte: nur an einer Stelle, wo er von der *μία κεφαλή* des Krokodils spricht, hat sich die Kürzung gerächt, indem von dem ausgelassenen Satzgliede: *καὶ πολλὰ ποιεῖ τραύματα πληγῇ μιᾷ* das letzte Wort von ihm irrtümlich zum folgenden gezogen worden ist. Sehr lehrreich ist nun, was sich aus diesem Excerpt für den Text des Achilles Tatius ergibt, daß nämlich die handschriftliche Überlieferung nicht ganz so schlecht ist, wie Hercher sie in seinen Erotici scriptores eingeschätzt hat. Die Worte: *πετραία δὲ τῶν νώτων ἡ χροιὰ καὶ μέλαινα,* wofür Hercher *τεφραία* vorschlug mit Streichung von *καὶ μέλαινα,* sind völlig intakt (das *πετραία* geht auf die mit Knochenschildern durchsetzte Haut des Tieres) und werden von Ps.-Eustathios richtig erklärt: *πέτρᾳ μελαίνῃ ἔοικεν.* Ferner ist in der Beschreibung des Schwanzes die Lesart des Ps.-Eustathios: *ἑνὸς ὀστοῦ τελευτή* für das überlieferte *ἓν ὀστοῦν* ohne Zweifel richtig. Vgl. Timotheos von Gaza (c. 42 S. 295, 25 Haupt): *ὅτι ἓν ὀστοῦν διήκει ἐκ τῆς αὐτοῦ* (sc. *κροκοδείλου*) *κεφαλῆς ἕως τῆς οὐρᾶς καὶ κάμψαι αὐτὸν οὐ δύναται*[1]).

Was die Beschreibung des Pfaus (I 16 S. 55, 12) und des Flußpferdes (IV 2. 3 S. 111, 30) bei Achilles Tatius anlangt, so steht es hier mit der Überlieferung allerdings etwas schlimmer. S. 55, 19 ist wohl mit Ps.-Eustathios ⟨*καθάπερ*⟩ *λειμῶνα πτερῶν*[2]) zu lesen. Im folgenden ist sogar ein ganzes Satzglied ausgefallen.

1) Übrigens deckt sich die Beschreibung des Timotheos auch sonst mit Achilles (so die des Kiefers, des Schwanzes, der Zähne), so daß ohne Zweifel eine gemeinsame Quelle anzunehmen ist, die spätestens dem 2. Jahrhundert n. Chr. angehören muß. Vgl. darüber mein Buch Bolos-Demokritos.

2) Mit den folgenden Worten *ὁ δὲ τοῦ ταῶ λειμὼν εὐανθέστερος* vgl. Moschos Europa V. 59 *ὄρνις ἀγαλλόμενος πτερύγων πολυανθέα χροιῇ.*

Die Stelle, die so, wie sie Hercher gibt, unverständlich ist, dürfte mit Hilfe des Ps.-Eustathios folgendermaßen zu heilen sein: ⟨*περι*⟩-*πεφύτευται γὰρ αὐτῷ καὶ χρυσὸς ἐν τοῖς πτεροῖς, κύκλῳ δὲ τὸ ἁλουργὲς τὸν χρυσὸν περιθεῖ* ⟨*καὶ ὑπὸ τοῦ χρυσοῦ περίκειται*⟩ *τὸν ἴσον κύκλον.* In dem Flußpferdkapitel las Ps.-Eustathios S. 112, 1 *οὐρὰ παχεῖα* (*βραχεῖα* codd.). Ferner werden die von Hercher S. 112, 2 getilgten Worte: *ὅτι καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ σώματος οὕτως ἔχει* durch das Excerpt des Ps.-Eustathios gestützt. S. 112, 6 ist hinter *στόμα* wieder ein Satzglied ausgefallen: *ὀδοῦσι δὲ ἔνδον τριχῶς πεπύκνωται.* S. 112, 17 ist mit Ps.-Eustathios zu lesen: *ἀπάτῃ δὲ τοιαύτῃ* (oder *ταύτῃ*) *πάσχει τὴν ἄγραν.* Endlich ist S. 112, 20 von Hercher zu Unrecht das überlieferte *καλάμῃ* in *καλάμοις* geändert.

Nicht minder wichtig wie dieser Gewinn für den Text des Achilles ist die Folgerung, die sich für seine Lebenszeit aus dieser Tatsache ergibt. Es wird dadurch bestätigt, was uns jüngst der Oxyrhynchus-Papyrus n. 1250 aus dem 4. Jahrhundert[1]) gelehrt hat, daß Achilles Tatius um 300 n. Chr. gelebt hat[2]). Es ist auffallend, daß dem Spürsinn E. Rohdes bei seiner in damaliger Zeit nicht gewöhnlichen Vertrautheit mit den Erzeugnissen der patristischen Literatur diese Excerpte des Ps.-Eustathios entgangen sind: sie hätten ihn davor bewahrt, sich in der Zeitbestimmung dieses Romanschriftstellers zu vergreifen. Vgl. Griech. Roman[2] S. 501f.

Eine Frage harrt noch der Antwort: wie ist es zu erklären, daß ein christlicher Schriftsteller neben den Koryphäen der christlichen Literatur einen Roman für naturwissenschaftliche Dinge zu Rate zog? Wir würden es begreiflich finden, wenn den Verfasser des Romans irgendein Band mit der christlichen Kirche verknüpft hätte. Sollte nicht durch diesen Sachverhalt die Notiz des Suidas (s. v. *Ἀχιλλεὺς Στάτιος*), die man allgemein als eine Parodie der gleichen Sage von dem Romanschriftsteller Heliodor verworfen hat[3]), an Glaubwürdigkeit gewinnen, daß Achilles zuletzt Christ und Bischof geworden sei?

Ein weiterer Beleg für die umfängliche Belesenheit des Ps.-Eustathios ist die Tatsache, daß der Hauptvertreter der jüdisch-hellenistischen Literatur, der so großen Einfluß auf die christlichen

1) Grenfell-Hunt, The Oxyrh. Papyri, Part X, London 1914.
2) Vgl. Schmid-Christ, Gesch. d. gr. Lit. II 854.
3) Vgl. Rohde, Gr. Roman[2] S. 565. Schmid-Christ II 854.

Schriftsteller ausgeübt hat, Philon von Alexandreia, gleichfalls von ihm benutzt worden ist. Es finden sich in seinem Commentar Excerpte aus der Schrift *Περὶ μέθης* (über das Chamäleon, Renntier und die Farbe der Tauben § 172—174 ∾ Patrol. gr. 18, 740 CD, 733 B), *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* (§ 24 Beschreibung des Kampfes zwischen Drachen und Elefant ∾ Patrol. gr. 18, 741 D) und aus seinem Dialog *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* (Phil. 33 Hirsch ∾ Patrol. 18, 741 B. Phil. 35 Holztaube ∾ Patrol. 18, 729 B. Phil. 37 Habicht ∾ Patrol. 18, 728 D. Phil. 38 Ziege ∾ Patrol. 18, 741 B. Phil. 48 Nachtigall ∾ Patrol. 18, 736 B. Phil. 50 Krokodil ∾ Patrol. 18, 728 B. Phil. 51 Bär, Stier, Eber ∾ Patrol. 18, 740 B. Phil. 52 Kampf zwischen Drachen und Viper ∾ Patrol. 18, 745 D). Von besonderem Wert sind die Excerpte, die Ps.-Eustathios aus der letzteren Schrift gibt, die uns bekanntlich nur in einer armenischen Übersetzung erhalten ist[1]. Außerdem werden durch sie zwei Vermutungen moderner Gelehrten widerlegt: einmal die Annahme Arnims[2], daß die in die Schrift *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* eingelegte Schilderung des Kampfes zwischen Drachen und Elefant eine Interpolation sei; sodann die Vermutung Tappes[3], daß in der lateinischen Übersetzung des armenischen Urtextes der philonischen Schrift *Ἀλέξανδρος* c. 35 für das überlieferte *palumbes* vielmehr *perdices* zu lesen sei. Ps.-Eustathios las in seinem Philo *φάσσαι* (=*palumbes*). Der griechische Text lautet: *αἱ δὲ φάτται οὐκ ἔνθα τίκτουσιν ἐπῳάζουσιν, ἀλλὰ μεταστᾶσαι διὰ τὸ πλῆθος τῶν θηρευτῶν εἰς ἕτερον τόπον ἐκτρέφουσι τοὺς νεοττούς. καὶ ἐπειδὰν αἰσθάνωνται εἰς θήραν ἀφιγμένους τινὰς τῶν νεοττῶν, ἀνίπτανται καὶ τὴν τῶν θηρευτῶν σπουδὴν εἰς ἑαυτὰς περισπῶσι, καιρὸν φυγῆς τοῖς νεοττοῖς παρέχουσαι· καὶ ἐκφυγόντων τῶν νεοττῶν μάλα θαρσαλέως σὺν τοῖς νεοττοῖς ἀπάρασαι αἰθεροβατοῦσιν.* Übrigens wurde diese ursprünglich von den Rebhühnern erzählte List später auch auf den Fasan übertragen, wie die Basilianische Redaktion des Physiologus beweist[4].

---

1) Weitere Bruchstücke dieser Schrift finden sich, wie ich aus Stählin bei Schmid-Christ II 484 A. 1 ersehe, in den *Ἱερὰ παράλληλα*, d. h. in dem christlichen Florilegium, das sich nach Krumbacher, Byz. Lit. 216 f. bis in das 6. Jahrhundert zurückverfolgen läßt.

2) Philol. Unters. XI 17.

3) De Philonis libro qui inscribitur *Ἀλέξανδρος*, Göttinger Dissert. 1912 S. 14 A. 1.

4) Vgl. Zuretti, Studi italiani di filologia classica V S. 216.

2. In dem von Arnim aus dem Papyrus Berolinensis 9780 edirten stoischen Lehrbuch des Hierokles *Ἠθικὴ στοιχείωσις* sucht der Verfasser das Vorhandensein der Selbstwahrnehmung bei allen Lebewesen durch eine Reihe von Beispielen aus der Tierwelt zu erweisen, die in logisch nicht ganz einwandfreier Weise[1]) nach folgenden vier Gesichtspunkten geordnet sind: alle Lebewesen kennen und gebrauchen ihre Glieder ihrem Zwecke entsprechend ebenso wie die ihnen von der Natur verliehenen Waffen, alle Lebewesen kennen ihre eigenen Stärken und Schwächen wie die ihrer Gegner. Zu den von dem Autor angeführten Beispielen hat Arnim mehrere Parallelen übersehen, die uns in den Stand setzen, den zum Teil lückenhaft erhaltenen Papyrus an mehreren Stellen sicher zu ergänzen und die Quelle des Hierokles für das zoologische Material zu benennen.

Da Hierokles Stoiker war, so wird das naturwissenschaftliche Beweismaterial, das aufs engste mit seiner ganzen Beweisführung zusammenhängt, aus stoischer Quelle stammen. Das ist nicht nur schon an und für sich selbstverständlich, sondern es wird auch dadurch bewiesen, daß wir demselben Gut in einem Falle bei Seneca begegnen. Zu Hierokles 3, 39 (S. 19, Einl. S. 21), wo der Verfasser davon handelt, daß die Tiere ihre Feinde von andern Tieren genau zu unterscheiden vermögen, hat Arnim diese Parallele aus Seneca (Epist. mor. 121, 19) angemerkt. Die Stellen lauten:

Hierokles:	Seneca:
ἀλλὰ δήπου καὶ τὰ κατοικίδια νεόττια . . . . . . ϱ. αντος μὲν αλ . . . ἢ ταύϱου κατ' οὐδέτεϱον τούτων φοβεῖται, γαλῆς δὲ ἢ ἱέϱακος τέτϱιγέν τε καὶ ὡς ἔχει τάχους ὑπὸ τὰς μητϱώας καταδύεται πτέϱυγας.	*'quemadmodum', inquit, 'editum animal intellectum habere aut salutaris aut mortiferae rei potest?' primum quaeritur, an intellegat, non quemadmodum intellegat. esse autem illis intellectum ex eo adparet, quod nihil amplius, si intellexerint, facient. quid est, quare pavonem, quare anserem gallina ne fugiat, at tanto minorem et ne notum quidem sibi accipitrem? quare pulli faelem timeant,*

1) Vgl. Arnim in der Einleitung zu seiner Ausgabe S. 20f.

canem non timeant? adparet illis inesse nocituri scientiam non experimento collectam: nam antequam possint experiri, cavent.

Übersehen hat Arnim eine zweite Parallele bei Aelian n. a. V 50: *ἴδια δὲ ἄρα τῶν ζῴων καὶ ταύτῃ δήπου καταγνῶναι πάρεστι. τοὺς γοῦν ὄρνεις τοὺς ἠθάδας καὶ τοὺς ἐν ποσὶ τρεφομένους τε καὶ ἐξεταζομένους ὁρῶμεν ἵππους καὶ ὄνους καὶ βοῦς καὶ καμήλους θαρροῦντας· εἰ δὲ καὶ ἐλέφαντί που πράῳ καὶ ἡμέρῳ συντρέφοιντο, οἱ δὲ οὐκ ὀρρωδοῦσιν . . . ποίαν δὲ αὐτοῖς ἐντίθησι καὶ δέος ἰσχυρὸν γαλῆ παραδραμοῦσα. καὶ μυκήσεων μὲν καὶ ὀγκήσεων οὐ ποιοῦνται ὤραν, κρίξασαν δὲ ἄρα μόνον πεφρίκασι τὴν προειρημένην. χηνῶν δὲ καὶ κύκνων καὶ στρουθῶν τῶν μεγάλων ἢ τι ἢ οὐδὲν φροντίζουσιν, ἱέρακα δὲ βραχύτατον ὄντα ὀρρωδοῦσιν.* Mit Hilfe dieser Aelianstelle ist der Text des Hierokles in folgender Weise herzustellen: *ἀλλὰ δήπου καὶ τὰ κατοικίδια νεόττια ⟨προσπελάσ⟩αντος μὲν ⟨ἵππου⟩ ἢ ταύρου κατ' οὐδέτερον τούτων φοβεῖται κτλ.*

Es ist kein Zweifel, daß auch der Bericht Aelians in seinem Kern letzten Endes auf den von Hierokles benützten Stoiker zurückgeht: nur ist bei ihm das ursprünglich stoische Gut durch die Vermittlung des von Tappe (a. a. O. S. 22 f.) aus Philos *Ἀλέξανδρος* (§ 10—71), Porphyrios (De abstin. III 2 f.) und Sextus Empiricus (Pyrrh. hyp. I 62—77) in überzeugender Weise reconstruirten tierpsychologischen Buches eines Anhängers der neueren Akademie aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. gegangen, was ich aus der größeren Reichhaltigkeit seines Berichtes schließe, wobei besonders die Erwähnung ägyptischer Tiere (Elefant und Strauß) ins Auge fällt, und in dieser Fassung dann von Pamphilos, der gemeinsamen Quelle des Aelian und Plutarch De sollertia animalium, in seinen *Λειμών* aufgenommen worden. Dabei will ich nicht unerwähnt lassen, daß auch Tappe die Möglichkeit der Benützung dieses akademischen Buches durch die Quelle Aelians zugegeben hat, S. 33: *factum esse potest, ut Alexander Myndius* (vielmehr Pamphilos), *quem Aelianus fortasse his locis* (wo Aelian und Philo übereinstimmen) *secutus est, etiam scriptorem illum academicum . . . in compendio suo conscribendo excerperet.* Freilich hat ihn seine falsche Auffassung von dem Verhältnis des Aelian zu Plutarch De soll. an.

im weiteren Verlauf seiner Untersuchung dazu verführt, von dieser Möglichkeit kurzerhand abzusehen.

Ganz besonders deutlich tritt uns die stoische Färbung (vgl. Cicero De nat. deorum II 127 aus Panaitios *Περὶ προνοίας*) in dem zweiten der von Hierokles verwerteten Argumente entgegen (2, 3 ff. S. 11), daß die Tiere von den ihnen von der Natur verliehenen Waffen zur Abwehr den richtigen Gebrauch zu machen verstehen: sie schützen sich mit ihren Hörnern wie der Stier, oder mit ihren Hufen, Zähnen, Hauern, Stacheln, sowie mit ihrem Gift, das die *πτυάδες* genannten Schlangen sogar aus weiter Entfernung auf den Gegner spritzen. Auch hierzu hat Arnim eine schlagende Parallele übersehen, die bei Porphyrios (De abstin. III 9) steht: *πρῶτον μὲν ἕκαστον οἶδεν, εἴτε ἀσθενές ἐστιν εἴτε ἰσχυρόν, καὶ τὰ μὲν φυλάττεται, τοῖς δὲ χρῆται, ὡς πάρδαλις μὲν ὀδοῦσιν, ὄνυξι δὲ λέων καὶ ὀδοῦσιν, ἵππος δὲ ὁπλῇ καὶ βοῦς κέρασιν, καὶ ἀλεκτρυὼν μὲν πλήκτρῳ, σκορπίος δὲ κέντρῳ· οἱ δ' ἐν Αἰγύπτῳ ὄφεις πτύσματι (ὅθεν καὶ πτυάδες καλοῦνται) ἐκτυφλοῦσι τὰς ὄψεις τῶν ἐπιόντων, ἄλλο δὲ ἄλλῳ χρῆται, σῷζον ἑαυτὸ ἕκαστον.* Da Porphyrios (wenigstens im 3. Buche seiner Schrift De abstinentia) nach der überzeugenden Beweisführung Tappes zu den Autoren gehört, welche die tierpsychologische Schrift des Akademikers benützt haben, so wird durch die vorliegende Übereinstimmung mit Hierokles bestätigt, daß dieser Akademiker einen Teil seiner Beweisführung mit stoischem Gut bestritt, d. h. mit dem Gute derjenigen Philosophenschule, gegen die seine Schrift gerichtet war.

Legen nun auch die bisher behandelten Übereinstimmungen die Vermutung nahe, daß bei der Quelle des Hierokles an einen stoischen Schriftsteller des 2. resp. 3. Jahrhunderts zu denken ist, so ist doch die Auswahl unter ihnen schwierig, zumal eine ganze Reihe von Stoikern, von Kleanthes an, sich mit tierpsychologischen Fragen beschäftigt hat und insbesondere in ihren Schriften *Περὶ προνοίας* (vgl. Panaitios) Erörterungen dieser Art ohne Zweifel einen breiten Raum einnahmen. Da hilft eine dritte Stelle des Hierokles (2, 27 S. 13) weiter. Danach weiß der Bär, daß der schwächste Teil seines Körpers der Kopf ist; wenn er daher bei der Verfolgung oder aus einem andern Anlaß sich von einem Felsen zu stürzen gezwungen ist, bedeckt er beim Sprunge den Kopf mit den Vordertatzen. Daß das dem Sinne nach in der Lücke des Papyrus (2, 31 f.) gestanden hat, beweist die von Arnim übersehene Parallele bei

Plinius VIII 130 (aus Iuba): *invalidissimum urso caput, quod leoni firmissimum. ideo urgente vi praecipitaturi se ex aliqua rupe manibus cooperto iaciuntur, ac saepe in harena colapho infracto exanimantur.* Durch diese Parallelstelle sind wir in den Stand gesetzt, den Text des Hierokles in völlig sicherer Weise zu ergänzen: *κἂν εἴπ⟨οτ⟩ε ⟨μεμιασμένη⟩ δεηθείη τοῦ βαλανείου ⟨ἢ ἀναγκασθείη ἅλλεσθαι κατὰ⟩ κρημνοῦ, πάλιν ὑπ⟨ωπίῳ ἐπιτιθεῖσα τὰς χεῖρας⟩*[1] *ἐφίησιν ἑαυτήν*[2].

Was folgt nun aus dieser Übereinstimmung zwischen Hierokles und Plinius-Iuba? Ich denke, daß beide dies naturwissenschaftliche Paradoxon aus derselben Quelle geschöpft haben. Genauer bestimmt wird der Charakter der Quelle durch Hierokles dahin, daß es sich um die Schrift eines Stoikers handelt. Ist es nun wirklich nur ein Spiel des Zufalls, daß von Plinius in dem Autorenverzeichnis des 8. Buches ein Stoiker genannt wird? Es ist Antipater von Tarsos[3], der Lehrer des Panaitios, der eine Schrift *Περὶ ζῴων* verfaßt hat[4], aus der

1) Meine Ergänzungen entsprechen genau der Zahl der ausgefallenen Buchstaben, wenn man die Kürzungen des Schreibers des Papyrus berücksichtigt. Im Papyrus stand natürlich: ΜΕΜΙΑСΜ́Η, ΑΛΛΕСΘΣ Κ̀, ЄΤΙΘЄΙСΑΤΑСΧЄΡ (vgl. Z. 30).

2) In dem folgenden Abschnitt (2, 34f.) ist bei Hierokles die Rede von einem Tiere, das sich bei der Verfolgung von einem Felsen herabstürzt (also doch wohl im Gebirge heimisch ist), indem es sich aufbläst wie einen Schlauch. Es wird ferner die Sprungkraft des Tieres besonders hervorgehoben: *οὐδενὸς δήπου λειπόμενον ἑτέρου τῶν ἰσομεγεθῶν ἐν τῷ ἅλλεσθαι.* Demnach kann der Name des Tieres, der leider infolge der Beschädigung des Papyrus (2, 24) ausgefallen ist (Lücke von 6—7 Buchstaben), nicht *ἡ ἰκτίς* (der Edelmarder) gewesen sein, von dem Timotheos von Gaza (Suppl. Arist. I S. 112, 13) ähnliches erzählt. Vielmehr ist ohne Zweifel von der Wildziege oder dem Steinbock, resp. der Gemse die Rede. Wenigstens rühmt Aelian (n. a. XIV 16) die wilden Ziegen von Libyen als *ἁλτικώτατοι αἰγῶν ἁπάντων*; auch weiß er von ihnen, daß sie unverletzt bleiben, auch wenn sie beim Sprunge über einen Abgrund abstürzen. Vom Steinbock erzählt Plinius (VIII 214) in Übereinstimmung mit Timotheos von Gaza (c. 15 S. 285, 14), daß er sich beim Sprunge über einen Abgrund auf seine Hörner stürzt und dann durch ihre Elastizität hinübergeschleudert wird. Kurz, bei Hierokles ist wohl zu lesen: *ποιεῖ δὲ τὸ τοιόνδε ⟨αἲξ ἀγρία* resp. *ἡ ἰξάλη⟩.* Vgl. Hes. s. v. *ἰξαλῆ· αἰγὸς δορά· ἢ πηδητική. ἴξαλον· πηδητικοῦ.*

3) Cohn, Antipater von Tarsos, Gießener Dissert. (Berlin 1903) S. 13. Tappe a. a. O. 19, 1. 52.

4) Ohne Zweifel stand Antipater in dieser Schrift noch außerhalb des tierpsychologischen Streites der Stoiker und Neuakademiker, der

uns noch vier Bruchstücke erhalten sind, die beweisen, daß er ein Freund war von allerhand Paradoxa[1]). Hierzu stimmt es vortrefflich, daß sich sowohl für Iuba wie für den Neuakademiker Benützung dieses Stoikers nachweisen läßt; für Iuba folgt es aus Plinius (h. n. VIII 11. 12), wo der Bericht des Antipater über das verletzte Ehrgefühl eines Elefanten im Heere des Antiochos sicher aus ihm stammt[2]). Dasselbe Geschichtchen kannte aber auch der Neuakademiker (Philo *Ἀλέξανδρος* § 59), nur hat er sich gestattet, den Schluß in effektvollerer Weise umzugestalten. Dazu kommt, daß Antipater von Plutarch in seiner Schrift De soll. anim. 4 p. 962 f ausdrücklich citirt wird.

Es darf also wohl als Ergebnis der vorstehenden Untersuchung gelten, daß das naturwissenschaftliche Material bei Hierokles der Schrift des Stoikers Antipater *Περὶ ζῴων* entlehnt ist, wobei ich es dahingestellt lasse, ob er den Antipater selbst in Händen gehabt hat, was ich persönlich nicht für wahrscheinlich halte.

Eine wichtige Frage ist bisher immer noch nicht befriedigend beantwortet worden, wer der Verfasser der von Tappe reconstruirten tierpsychologischen Schrift gewesen ist. Dyroff[3]) hat auf Hagnon aus Tarsos geraten, den Schüler des Karneades (um 120 v. Chr.), dem Plutarch (de soll. anim. 12 p. 968 d) zwei Geschichten von der Klugheit des Elefanten nacherzählt hat, von denen die zweite bei Aelian (n. a. VI 52) wiederkehrt, woraus zu schließen ist, daß das Citat aus Pamphilos stammt, der, wie wir oben gesehen haben, die akademische Schrift benützt hat. Gegen diese Vermutung, die an und für sich viel Verlockendes hat, spricht aber einmal die Tatsache, daß sich von den beiden unter seinem Namen erhaltenen Elefantengeschichten keine Spur bei Philo und Porphyrios findet; sodann kennt der Neuakademiker die Lehren der Neupythagoreer[4]), wodurch die Annahme nahegelegt wird, daß der Verfasser dem 1. Jahrhundert v. Chr. angehört, also jünger war als Hagnon. Ich vermag zu dieser Frage auch nichts weiter beizusteuern als eine

wohl erst mit Hagnon, dem Schüler des Karneades, entbrannte und dann in der tierpsychologischen Schrift des Akademikers aus dem 1. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichte. Vgl. Tappe 53.

1) Plin. h. n. VIII 11. Plut. quaest. phys. 38. Außerdem Schol. zu Apoll. Rh. II 89. Plut. de soll. an. 4 p 962 f (∾ Porph. III 23).

2) Vgl. d. Z. XXVII 1892 S. 397. Dazu Tappe 19 A. 1.

3) Blätter für das bayerische Gymnasial-Schulwesen XXXIII S. 399 f.

4) Vgl. Tappe a. a. O. 31 und 54.

Vermutung, aber eine Vermutung, die allen Bedingungen, die wir an die Quelle zu stellen haben, gerecht wird.

Wie wir gesehen haben, war der Verfasser ein Neuakademiker des 1. Jahrhunderts v. Chr., der mit den Lehren der Neupythagoreer vertraut war und dessen Darstellung sich, wie sich aus den einschlägigen Kapiteln des Plutarch, Aelian, Porphyrios ergibt, in einem lebendigen, rhetorisch aufgeputzten Griechisch bewegte. Nun kennen wir aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. tatsächlich einen naturwissenschaftlich gerichteten Schüler der neueren Akademie, bei dem alles zusammentrifft, was wir als Merkmale für den Autor der tierpsychologischen Schrift erkannt haben: Metrodor von Skepsis. Dieser geistig bedeutende Mann[1]) (*ἀνὴρ πολυμαθής* nennt ihn Plut. Lucull. 22), dessen bewegte Lebensgeschichte wir durch Strabo und Plutarch kennen, gehörte der zweiten Generation nach Karneades an, war also wohl ein Schüler des Hagnon. Durch seinen Aufenthalt am Hofe des Mithridates Eupator, auf dessen Befehl er 70 v. Chr. angeblich wegen Verrates hingerichtet wurde, war er mit der neupythagoreischen Lehre bekannt geworden, zu deren Verfechtern wir auf Grund seiner Schriftstellerei den Leibarzt des Königs, Krateuas, zu rechnen haben. Außerdem war er, wie wir aus Strabo (XIII 609 f.) ersehen, ein Sprachkünstler ersten Ranges (*ἀνὴρ εἰπεῖν οὐκ ἀηδής* nach Plutarch a. a. O.) und hatte vor seinem Aufenthalte am Hofe des Königs in Chalkedon als Rhetor gewirkt. Und seine naturwissenschaftlichen Neigungen endlich werden bezeugt durch seine wohl gegen die Stoa gerichtete Schrift *Περὶ συνηθείας,* in der reiches naturwissenschaftliches Material über Tiere, Pflanzen und Steine aufgespeichert war; unter anderem war in ihr auch die Sage behandelt von der Fähigkeit der gefleckten Hyäne (*κοροκόττας*), menschliche Stimmen nachzuahmen (Strabo XVI 775), die von dem Verfasser der tierpsychologischen Schrift gleichfalls berichtet wird (Porph. De abst. III 4). Ihn glaube ich mit hoher Wahrscheinlichkeit als den Verfasser der tierpsychologischen Schrift bezeichnen zu dürfen.

Potsdam. M. WELLMANN.

---

1) Vgl. Susemihl, Lit. der Alex. II 352. Zeller⁴ III 1 S. 546. Seine Fragmente (leider unvollständig) bei Müller, FHG III 204 f.

ZU EINIGEN THEORODOKENINSCHRIFTEN.

A. S. Arvanitopulos hat in der *Ἐφ. ἀρχ.* 1914 unter den *Θεσσαλικαὶ ἐπιγραφαί* S. 167 Nr. 232 eine Inschrift veröffentlicht, die in mehrfacher Hinsicht die Institution der Theorodokie erläutert und meine Ausführungen im *Θεωρός* (1908) S. 104 ff. ergänzt.

Die guterhaltene[1] Inschrift wurde gefunden in den Ruinen des Heiligtums der Athena Polias von Gonnoi und enthält 1) ein Psephisma von Gonnoi (Z. 1—9) betreffend die Wahl eines Theorodokos für athenische Theoren: das Amt übernimmt freiwillig *Νίκαιος Ἀριστοκράτους*. In diesem Psephisma ist Z. 2 hingewiesen auf 2) ein Psephisma aus Athen (Z. 9—47), das die athenischen Theoren Sosigenes und Archeptolemos überbrachten. Danach beschließen die Athener auf Antrag des *Εὐκλῆς Εὐκλέου Ποτάμιος* allen denen die Proxenie zu verleihen, die die Verkünder der Eleusinien, Panathenäen und Mysterien aufgenommen haben, sofern die betreffenden Städte den Gottesfrieden anerkennen[2] (Z. 25 ff. *ὅσοι θεωροδοκοῦντες τυγχάνουσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ταῖς ἀποδεδε[γ]μέναις σπονδὰς τῶν τε Ἐλευσινίων καὶ Παναθηναίων καὶ Μυστηρίων, ὑπάρχειν μὲν αὐτοὺς ἤδη προξένους τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων*). Ferner sollen die Spondophoren der drei Feste bei ihrer Rückkehr und Rechenschaftsablegung außer der Liste der den Gottesfrieden anerkennenden Städte auch eine Liste der Theorodoken überreichen (Z. 35 ff. *τοὺς δὲ σπονδοφόρους τοὺς ἐπαγγέλλοντας τά τε Ἐλευσίνια καὶ τὰ Παναθήναια καὶ Μυστήρια προσαποφέρειν εἰς τὸ Μητρῷιον ἐν τοῖς λόγοις τὰ ὀνόματα τῶν θεωροδοκούν-*

1) Z. 44 ist eher zu ergänzen *ὅπως* [*ἂν*] als *ὅπως* [*καί*].

2) *ἀποδέχεσθαι τὰς σπονδάς* (auch Aesch. II 134) ist dasselbe, was in den Epangeliedekreten von Magnesia a. M. *ἀποδέχεσθαι τὴν ἐκεχειρίαν* heißt. Der Ausdruck nimmt Bezug auf die eleusinische Mysterienordnung Syll.² 646 = ³ 42, 66 ff.: *τὰς δὲ σπονδὰς εἶναι ἐν τε͂σι πόλεσιν ho[ί]ς ἂν χρο͂νται το͂ι hιερο͂ι, καὶ Ἀθηναίοισιν ἐκεῖ ἐν τε͂σιν αὐτε͂σι πόλεσιν*. Daß die *σπονδοφόροι* davon ihren Namen haben, ist selbstverständlich.

των πατρόθεν, ὅταν καὶ τὰς πόλεις τὰς ἀποδεξαμένας τὰς σπονδὰς ἀποφέρωσιν).

Damit ist das Vorhandensein der von mir nur vermuteten Listen der von anderen Städten gewählten Theorodoken einer Feststadt (*Θεωρός* S. 112), wenigstens für Athen, erwiesen. Aus dem Beschluß scheint aber auch hervorzugehen, daß vorher ein solches offizielles Verzeichnis in Athen nicht bestanden hat. Selbstverständlich mußten die Heiligtümer, die ihre Feste verkündeten, solche Verzeichnisse besitzen; eine Hindeutung auf solche Theorodokenlisten darf man wohl in der Ehreninschrift für den eleusinischen Hierophanten Chairetios durch die Eumolpiden und Keryken erblicken (Syll.[2] 605). Dieser Chairetios hatte den Spondophoren für ihre Reise ein schriftliches Verzeichnis der Theorodoken mitgegeben (Z. 6 *ἐπειδὴ . . . . καὶ τοῖς ἀποδημοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδοφορίας διατελεῖ μετ' εὐνοίας ἀπογράφων τὴν ἐπαγγελίαν*).

Da diese Eumolpideninschrift der ersten Hälfte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts angehört, ist für die neugefundene Inschrift aus Gonnoi der Terminus post quem bestimmt. Arvanitopulos setzt sie ohne nähere Begründung (vermutlich wegen des Schriftcharakters) auf ca. 250 v. Chr. Der athenische Antragsteller *Εὐκλῆς Εὐκλέου Ποτάμιος* ist, soviel ich sehe, nicht weiter bekannt, ebensowenig die beiden Theoren Sosigenes und Archeptolemos. Ob diese zu den Geschlechtern der Eumolpiden oder Keryken gehören, aus denen die Spondophoren der eleusinischen Mysterien genommen wurden (IG II 605), hängt ab von der Deutung des Psephismas.

Wir werden in ihnen Spondophoren der Mysterien und infolge davon Vertreter der erwähnten Geschlechter sehen müssen, wenn wir die Worte des Psephismas *τοὺς σπονδοφόρους τοὺς ἐπαγγέλλοντας τά τε Ἐλευσίνια καὶ τὰ Παναθήναια καὶ Μυστήρια* so auffassen dürfen, daß die gleichen Spondophoren alle drei Feste gleichzeitig verkündeten. Wenn auch ein analoges Beispiel dafür nicht vorliegt, daß die Festverkünder gelegentlich für mehrere Feste zugleich Propaganda machen mußten [1]), so scheint ein solches Vorgehen doch ganz natürlich und praktisch, wenn die betreffenden Feste zeitlich nahe zusammenfielen, wie das bei den drei hier erwähnten

---

1) In dem Ausdruck *θεωροὶ τῶν Πυθίων καὶ Σωτηρίων* ist dieses delphische Doppelfest als eine Einheit aufgefaßt.

athenischen der Fall war. Die Panathenäen wurden gefeiert am 28. Hekatombaion, die Eleusinia wahrscheinlich im folgenden Monat Metageitnion, sicher vor dem 12. Boedromion[1]), die großen Mysterien, an die hier allein zu denken ist, am 14. Boedromion und den folgenden Tagen; der Gottesfrieden dauerte sogar, wenigstens um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. (Syll.³ 42), von Mitte Metageitnion den ganzen Boedromion bis zum 10. Pyanepsion.

Aber jene Auffassung ruft verschiedene Bedenken hervor. Da die erwähnte Aufeinanderfolge der drei Feiern sicher feststeht (Syll.² 620 c aus dem Jahr 332 v. Chr.), ist es sehr auffallend, daß das athenische Psephisma die Eleusinia an erster Stelle erwähnt. Ferner mußten die jährlich stattfindenden großen Mysterien auch jährlich durch die Spondophoren verkündet werden, während es sehr fraglich ist, ob wir in den im Psephisma erwähnten Panathenäen die jährlichen kleinen und nicht vielmehr die penteterischen großen Panathenäen zu erblicken haben, die nur in den dritten Olympiadenjahren gefeiert wurden[2]). Von den Eleusinien wissen wir, daß es eine kleine trieterische und eine große penteterische Feier gab, und zwar hat van der Loeff mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen,

---

1) Rutgers van der Loeff, De ludis Eleusiniis (Diss. Leyden 1903) S. 74 ff.; P. Foucart, Les mystères d'Eleusis (1914) S. 48 ff. Die Inschrift aus Gonnoi gibt einen neuen Beweis für die von den beiden Gelehrten bewiesene und jetzt allgemein anerkannte Tatsache, daß die Eleusinia und die Mysteria nicht identisch sind.

2) Wenn wir zwar bei Polybios XXVIII 19, 4 im dritten Jahr der 152. Olympiade (170/169 v. Chr.) Theoren der Panathenäen in Ägypten antreffen, so würde das auf den ersten Blick eher dafür sprechen, daß auch die kleinen Panathenäen allgemein verkündet wurden; denn da die Panathenäen zu Beginn des Olympiadenjahres gefeiert wurden, mußten die Theoren schon im vorhergehenden Jahr ihre Reise ausführen. Auch die Spondophoren der Mysterien gingen z. T. schon im Vorjahr auf die Reise, wie die eleusinischen Rechnungen zeigen (Michel, Recueil 581 b col. II 15. zehnte Prytanie, *σπονδοφόροις εἰς μυστήρια*). Aber der Aufenthalt jener Theoren in Ägypten im Lauf des dritten Olympiadenjahrs läßt sich ohne Schwierigkeit so erklären, daß sie wirklich die großen Panathenäen des Sommers 170 (Ol. 152, 3) verkündet haben, aber dann nach Erledigung ihres Auftrags aus irgendwelchen Gründen noch länger in Ägypten geblieben sind. Solch längeres Verweilen auf Gesandtschaftsreisen läßt sich häufig nachweisen; wir sehen auch hier, wie diese athenischen Theoren neben andern gerade anwesenden Gesandten zu einer Vermittlungsgesandtschaft bei Antiochos verwendet wurden (Pol. XXVIII 19. 20).

daß die Feier der großen, penteterischen Eleusinien nicht in das gleiche Jahr fiel wie die großen Panathenäen.

Wir haben daher, weil die drei zusammen erwähnten Feste nicht zusammenfielen, den Wortlaut des neu gefundenen athenischen Psephismas so aufzufassen, daß für jedes der drei genannten Feste besondere Festverkünder abgeschickt werden [1]), daß der Beschluß betreffend Ernennung der Theorodoken zu Proxenen aber für alle drei gemeinsam gefaßt wird. Wir können daher auch nicht sagen, ob die Überbringer des Psephismas, Sosigenes und Archeptolemos, Verkünder der Mysterien, Panathenäen oder Eleusinien waren.

Es kann auffallen, daß das athenische Psephisma die Verkünder aller drei Feiern einheitlich *σπονδοφόροι* nennt. Denn dieser Name eignet außer den olympischen Festverkündern sonst nur den Verkündern der eleusinischen Mysterien [2]). Daß hingegen in dem Psephisma von Gonnoi diese athenischen Spondophoren nicht mit diesem speziellen Namen, sondern allgemein Theoren genannt werden, braucht nicht weiter aufzufallen. Abgesehen davon, daß auch Polybius XXVIII 19, 4 die Mysterienverkünder Theoren nennt, wissen wir aus den Inschriften von Magnesia a/M., wie wenig einheitlich und allgemein um 200 v. Chr. die Bezeichnung für Festverkünder war (s. meine Zusammenstellung *Θεωρός* S. 9) [3]).

Aus dieser veränderten Ausdrucksweise, ferner aus der Kürze des Psephismas aus Gonnoi (ohne Archontennennung) und daraus, daß hier nicht die Stadt selbst die Theorodokie übernimmt wie bei der Verkündung der magnetischen Leukophryena, und daß den

---

1) So finden wir 170/169 v. Chr. neben der in Anm. 1 besprochenen Theorie für die Panathenäen auch eine solche für die Mysterien.

2) Nach der Vermutung von Colin, Fouilles de Delphes III 2 Nr. 140 ist in dieser Inschrift (einem sehr fragmentarischen athenischen Psephisma um 200 v. Chr.) von delphischen Spondophoroi die Rede. Die Inschrift ist zu lückenhaft (nicht einmal die Ergänzung *καὶ τὰ Σωτήρια σπονδο[φορ* . . . . ist sicher), als daß daraus Schlüsse gezogen werden könnten. Der Vorschlag von Arvanitopulos, S. 169 Anm. 1 in IG II 605 *περὶ τοὺς] εἰς τοὺς ἐκπεμπομένους ἐξ ἑαυτῶ[ν σπονδοφόρους* zu ergänzen statt Köhlers *ἀγαθούς* beruht auf einem Versehen. Nicht zu *εἰς τοὺς ἐκπεμπομένους* erwarten wir eine ganz unnötige Ergänzung, sondern zu dem sonst in der Luft stehenden *φιλοτιμούμενοι περὶ τοὺς* . . . .

3) Ich wage es daher nicht, aus dem Vorkommen des Wortes Theoren statt Spondophoren im Psephisma von Gonnoi den Schluß zu ziehen, die beiden Athener hätten bei Verkündung der Panathenäen oder Eleusinien, aber nicht der Mysterien, das Psephisma überreicht.

Theoren kein *ἐκέχειρον* gegeben wird, schließt Arvanitopulos, daß die Aufnahme der athenischen Spondophoren in Gonnoi etwas kühl gewesen sei; wahrscheinlich seien keine Festgesandtschaften nach Athen geschickt worden. Ich glaube, daß diese Auffassung nicht richtig ist. Zwischen den beiden Beschlüssen von Gonnoi (für Athen und für Magnesia a M.) liegt ein halbes Jahrhundert, und es scheint mir gewagt, aus einer Vergleichung der beiden Psephismen Schlüsse zu ziehen[1]). Wenn die Stadt Gonnoi *κατὰ τὸ ψήφισμα, ὃ ἤνεγκαν οἱ θεωροὶ τῶν Ἀθηναίων* (Z. 2) einen Theorodokos wählt und dieses Psephisma selber reproduziert und auf einer steinernen Stele im Heiligtum der Athena Polias aufstellt, so bekundet sie damit, daß sie auch zu den Städten gehören will, die auf jener im athenischen Psephisma erwähnten Liste stehen; und sie wird nicht nur den Gottesfrieden anerkannt haben, sondern, was mit dem *ἀποδέχεσθαι τὰς σπονδὰς* im Grunde genommen gemeint ist, auch durch eine Festgesandtschaft den Glanz des Athenerfestes erhöht haben. Der freiwillige Theorodokos Nikaios aber ist nicht nur Theorodokos, sondern auch, kraft des Psephismas, Proxenos von Athen.

Arvanitopulos bringt nun mit dieser Inschrift ein weiteres Dekret aus Gonnoi in Verbindung. Die leider stark verstümmelte Inschrift lautet nach den ersten Ergänzungen des Herausgebers (*Ἐφ. ἀρχ.* 1912, 73 *Θεσσαλικαὶ ἐπιγραφαί* Nr. 101):

> *Ἀγαθῆι τύχηι· ἔδοξε [τ]ῆι πόλει τῆ[ι Γο]ννέ[ω]ν ἑλέσθ[αι πρό]ξεν[ο]ν [τῆ]ς πό|λεως καὶ θε]ωρο [δόκον . . αν Ἀ]πόλ-[λ . . . . — — — Ἐρικ]ειν|έα κτλ.*

Nach der der Publikation beigegebenen Photographie des Abklatsches sind nur die ersten drei Zeilen sicher und der Anfang der vierten. Die Lesung und Ergänzung *θε|ωρο|δόκον* erscheint mir ganz unsicher. Der Herausgeber versichert zwar, daß auch der Schluß von Z. 4 deutlich zu lesen sei; nochmalige unvoreingenommene Nachprüfung des Steins muß hier Klarheit schaffen. Angenommen, es stehe *θεω-*

---

1) Vor allem darf der Beschluß *ἀπεδείχθη θεωροδόκος ἡ πόλις* Inschr. v. Magn. 33, 30 nicht so aufgefaßt werden, als ob das eine besondere Ehre gewesen wäre. Vielmehr fand sich damals in der ganzen Stadt niemand, der die Rolle des Theorodokos hätte übernehmen können oder wollen, so daß die Stadt eben selbst für die Kosten aufkommen mußte. Ebenso in der geographischen Theorodokenliste (s. unten S. 142 ff.) SGDI 2580 A III 41 *ἐν Κεφαίραι ἡ πόλις*.

ροδόκον auf dem Stein, so kann das Dekret niemals so verstanden werden, wie Arvanitopulos es neuerdings interpretiert (*Ἐφ. ἀρχ.* 1914, 169): der hier von der Stadt Gonnoi ernannte Proxenos sei nicht ein Fremder, sondern (wie Nikaios in Nr. 232) aus Gonnoi selbst, und es liege hier eine Bestätigung des athenischen Psephismas vor. Arvanitopulos will daher jetzt Z. 4 nicht mehr ergänzen *πρόξενον* [*τῆ*]*ς πό*[*λεως*], sondern *πρόξενον* irgendeiner fremden Stadt, z.B. *Ἀθηναίων*.

Abgesehen davon, daß schon nach der bloßen Photographie des Abklatsches zu urteilen die Ergänzung *τῆς πόλεως* sehr wahrscheinlich ist (im Gegensatz zu der unsicheren Ergänzung *θεωροδόκον*, an der Arvanitopulos festhält), ist es ausgeschlossen, daß die Bewohner von Gonnoi jemanden zum Proxenos einer andern Stadt ernennen können. Daraus, daß die Theorodoken der athenischen Spondophoren kraft des neugefundenen Psephismas ipso iure Proxenoi von Athen werden, darf doch niemals geschlossen werden, daß eine andere Stadt das Recht hat, irgendeinen ihrer Bürger zum Proxenos von Athen zu ernennen; zum mindesten müßte die Wahl zum Theorodokos als das die Proxenie Bedingende in erster Linie genannt werden.

Die ganze Combination von Arvanitopulos fällt somit hin. Die Inschrift Nr. 101 ist eines der vielen Proxeniedekrete von Gonnoi und, sofern Lesung und Ergänzung *θε*]*ωρο*[*δόκον* richtig sind, ein weiteres Beispiel für die von einem Heiligtum ernannten Theorodoken, von denen ich *Θεωρός* S. 113 ff. eine Zusammenstellung gegeben habe. Es wäre also wohl an Theorodoken für die Verkünder eines Festes der Athena Polias von Gonnoi zu denken. Nun zeigt aber jene Zusammenstellung, daß außer Delphi nur peloponnesische Städte diese besondere Art von Theorodokieernennungen kennen. Ich möchte daher auch aus diesem Grunde bis auf weiteres zweifeln, ob wir in dieser Inschrift aus dem thessalischen Gonnoi ein Theorodokiedekret zu sehen haben.

Zu den bisher bekannten peloponnesischen Städten (Olympia, Argos, Hermione, Lusoi, Epidauros), die für die Theoren ihres Heiligtums selber in andern Griechenstädten Theorodoken ernennen, ist nun auch Orchomenos gekommen. Unter den von Plassart und Blum in BCH 1914, 447 veröffentlichten Inschriften aus Orchomenos in Arkadien findet sich S. 457 Nr. 3 ein Proxenie- und Thearodokiedekret:

Λουσι (Abkürzung für *Λουσιάτας*) [*Θεό*]*ς· Ἔδοξε τᾶι π*[*ό λι Θ*]*έοξιν Ἄλεω Λου*[*σιά ταν ϑ*]*εαροδόκον καὶ πρ*[*ό ξε*]*νον εἶναι τῶν Ὀρχ*[*ο*|*με*]*νίων καϑάπερ* [*οἱ πρό ξε*]*νοι.*

Wie die fünf Dekrete aus Lusoi IG V 2 Nr. 389—392. 394 ist auch dieses auf ein dünnes Bronceplättchen eingegraben, das mit Nägeln an den Türpfosten beim Tempeleingang befestigt war. Theoxis, der als Hieromnemon der Artemis Hemera in Lusoi bekannt ist (um 200 v. Chr., IG V 2, 394), wird nun also auch *ϑεαροδόκος* der Artemis von Orchomenos.

Die Zahl der delphischen Thearodoken ist durch die von Bourguet und Colin in den Fouilles de Delphes III veröffentlichten Inschriften vermehrt worden[1]), ohne daß die Kenntnis der Institution durch sie vertieft worden wäre. Die Ernennungen stammen alle aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. und alle zeigen die Form *ϑεαροδοκία* mit *α,* mit Ausnahme von III 2 Nr. 88, wo in Z. 3 zu ergänzen ist *ϑεωρο*]*δόκος,* nicht *ϑεαρο*]*δόκος;* denn auch Z. 6 heißt es trotz sonst im Dekret vorkommenden dorischen Formen *ϑεωρῶν.* Da das Dekret auf ungefähr 250 v. Chr. datiert wird, ist die Form mit *ω* überhaupt wahrscheinlicher (s. Boesch, *Θεωρός* S. 4 u. Anm. 3, sowie die Tabelle S. 113ff.; Rez. von Pomtow, Berl. phil. Wochenschr. 1910, 1080).

Diese sprachstatistische Beobachtung ist ein weiterer Grund, Nr. 193 (fasc. 2) in die Mitte des 3. Jahrhunderts zu setzen, den darin geehrten *Εὐρύδικος Δαμονίκου Ἀρκὰς ἐκ Τορ*[*ϑυνείο*]*υ* also nicht zu identifizieren mit dem in der geographischen Liste (IG V 2 p. XXXVII Z. 123 u. Anm.) vorkommenden gleichnamigen Eurydikos (um 175 v. Chr.), sondern in ihm vielmehr den Großvater zu sehen[2]).

Die Frage, ob man in jener geographischen Liste aus Delphi (vollständig in SGDI 2580; die Städte Arkadiens mit neuen Frag-

1) fasc. 1 Nr. 86 (amphilochisches Argos). 98 u. 99 (Rhodos). 100 (?). 109 (Tarent). 125 (Gela). 158 (zwei Brüder *Καλλαντιανοί*); fasc. 2 Nr. 177 (Neapel). 179 (amphilochisches Argos). 193 (Torthyneion in Arkadien). 88 (Milet).

2) Colin, Fouilles de Delphes III 2 Index S. 357 Anm. Dort wird auch die Lesung *Τορϑύνειον* statt *Τορούνειον* (wie im Text und IG V 2 p. XXXVII steht) festgestellt. S. auch Syll.³ 90 not. 4.

Arkad. Stadt	Delphische Proxenen (in Klammer die approximative Datierung)		Delph. Prox. u. Thearodoken		Liste des Jahres 175 IG V 2 p. XXXVII
Tegea	III 1 37	Θεόδωρος Ἀνδροβίου (253)	III 1	.	Z.112 Ἀντιφάνης
Mantinea	20 30 32 33 35 43	Ἐργοίτας Ἀνδροκλέος (256) Ἀναξίλας Πολλία (235) . . . . δρου (235) Κλεύκριτος Περικλέος (235) Ἀλ . . . . . . ει Σαθέου? (235) Καλλίερος Δαμοξένου (290)			Z.113 Τιμοκράτης Νικόστρατος
Stymphalos	14	Καλλίμαχος Λαμέδοντος (234; 271 Bel.)	38	Ἕρμιππος } Ἀλεξίωνος, Δρο- Δρομεύς } μέος ἐγγόνοις Syll.³ 189 Χαρίλας [(243)	Z.116 Τηλεφάνης Σέανθος Ἕργιππος Ἀρέτωνος
Pheneos	39 40 41 42	Νικολάος Χορέα? (220) Εὔαντος Ξενοδίκου (220) Μνασέας Εὐχάνορος (220) Δάολκος Σατύρου (220)	16	Ἐχεσθένης } Ἀφ]άνευς (241; Νέων } 270 Bel.)	Z.118 Ἄριστος Ἀριώδου Φίλαιος Πλειστίου
Torthyneion			III 2, 193	Εὐρυ . . . . . Δαμονίκου (2. Hälfte d. 3. Jhdts.)	Z.122 Εὐρυμαχίδας Κρατυίου Εὐρύδικος Δαμονίκου
Thelphusa	SGDI „	2628 Φιλίσκωι Ἁγία (224) 2634 . . . αι Φιλομβρότου (215)	SGDI	2635 ΑΓΙ+ΙΑ . . . ΟΓΑ . . ΙFΑΙΟΥ (215)	Φίλων Μοισέα Θρασύβουλος Λαττύπου Τιμογένης Λάμπου

menten IG V 2 p. XXXVII) eine Liste von Theorodoken[1]) oder von Proxenen[2]) zu sehen hat, ist trotz der von Plassart gefundenen Namensgleichung noch nicht entschieden; denn der in Nr. 193 geehrte Eurydikos ist nicht nur Thearodokos, sondern auch Proxenos von Delphi (*Δελφοὶ ἀνενέωσαν τὰν πάτριον προξενίαν καὶ θεαροδοκίαν*). Der Beweis, daß SGDI 2580 eine Proxenenliste ist, wäre geleistet, wenn sich nachweisen läßt, daß Personen, die im 3. Jahrhundert v. Chr. zu delphischen Proxenen ernannt wurden (aber nicht zu Thearodoken), auf dieser Liste vorkommen. An Hand der neugefundenen Inschriften können wir für eine Anzahl Städte die Probe machen. Auf der Basis der Arkadier besteht die eine Gruppe der Inschriften (Fouilles de Delphes III 1 Nr. 12—46) aus „Proxeniedekreten für Arkadier, die auf diesem Ehrenplatz, auf dem Nationaldenkmal, während zwei Jahrhunderten aufgeschrieben wurden, vom Beginn des 3. bis zu Beginn des 1. Jahrhunderts.“ Die Vergleichung läßt sich nur für sechs arkadische Städte durchführen, da das in den Proxeniedekreten des 3. Jahrhunderts am häufigsten vorkommende Megalopolis in der geographischen Liste sich nicht findet.

Aus der Tabelle (S. 143) ist ersichtlich, daß außer bei dem schon besprochenen Eurydikos aus Torthyneion sich nirgends gleiche Namen vorfinden[3]). Da die Proxenie und Thearodokie ausnahmslos auch den Nachkommen des jeweils Geehrten verliehen wird, so ist das Resultat dieser Vergleichung überraschend. Bei den wenigen Thearodoken läßt es sich noch erklären durch Aussterben der Familie oder andere Gründe; daß aber keiner der zahlreichen Proxenen in der geographischen Liste wiederkehrt, läßt sich nur so erklären, daß diese Liste eben keine Proxenen-, sondern eine Thearodokenliste ist.

Zu diesem Resultat führt eine weitere Beobachtung, die das nun reicher vorliegende Material gestattet. Unter den 42 „*Décrets pour des Mégariens*“ (Bourguet, Fouilles de Delphes III 1 Nr. 155—

1) Plassart in IG V 2, Colin und Foucart (Les mystères d'Eleusis S. 269) entscheiden sich neuerdings dafür.

2) Boesch, *Θεωρός* S. 36.

3) Auf das Vorkommen von drei Massalioten und einem Eleaten der geographischen Liste auch in der chronologischen Proxenenliste hat schon Baunack zu SGDI 2580 S. 761 hingewiesen. Der daraus gezogene Schluß ist allerdings nicht zwingend.

196) finden sich neben sieben unsicheren und zehn Dekreten für Nichtmegareer 25 Proxeniedekrete für Megareer und deren Nachkommen aus der Zeit von 320—220, darunter nur eines, das mit der Proxenie auch die Thearodokie verleiht (Nr. 160)[1]. Auch aus diesem Verhältnis ergibt sich, daß SGDI 2580 mit bedeutend größerer Wahrscheinlichkeit eine Proxenenliste ist, und es ist demnach das Argument, das ich *Θεωρός* S. 36 Anm. 2 zu den von Nikitsky vorgebrachten glaubte vorbringen zu müssen, hinfällig. Daß in dieser geographischen Thearodokenliste mehrmals auch in unbedeutenden Städten vier Namen vorkommen[2], braucht nicht weiter aufzufallen; für eine Liste von Proxenen wäre es umgekehrt verwunderlich, wenn selbst in größeren Städten nicht mehr als vier Namen vorkämen.

Es ist übrigens zu erwarten, daß die weitern Veröffentlichungen delphischer Inschriften in dieser Frage volle Gewißheit verschaffen.

Mit Spannung wird man auch dem von P. Foucart, Les mystères d'Eleusis S. 270 erwähnten, von Cousin und Deschamps kopierten, aber noch unedierten Inschriftenkomplex aus dem Heiligtum des Zeus Panamaros entgegensehen, wo ähnlich wie in Magnesia a/M. die benachbarten Hellenenstädte zur Teilnahme an der Festfeier eingeladen wurden.

Zürich. PAUL BOESCH.

---

1) Leider fehlt in der geographischen Liste SGDI 2580 der Name Megara, so daß man hier die entscheidende Probe nicht machen kann.

2) z. B. in den neuen Fragmenten IG V 2 p. XXXVII Z. 65 *ἐν Κυναίθαι,* Z. 69 *ἐν Κλείτορι,* Z. 109 *ἐν . . . .]τεα.*

MISCELLEN.

ΜΑΓΕΙΡΟΣ.

Cyriakus hat in Arechtha (Ambrakia, jetzt Arta) *ad aulam Regis* Anfang Januar 1435 eine Inschrift abgeschrieben, deren völlige Wiederherstellung ohne Auffindung des Steins unmöglich sein wird, der man aber doch wohl noch etwas mehr abgewinnen kann als Boeckh CIG II 1798 (= Muratori I p. CLXXV 2) getan hat. Bei Collitz SGDI ist sie nicht aufgezeichnet. Cyriakus las:

ΣΩΤΗΡΙΔΙΙΑΦΡΟΔΕΙΤΑΙ
ΜΑΝΤΙΣ
ΒΙΟΣΑΓΑΣΙΔΑΜΟΥΑΥΛΗΤΑΣ
ΑΜΙΤΙΟΣΑΠΟΛΛΩΝΙΟΣ
5 ΚΑΡΥΞ
ΦΙΛΙΣΤΙΩΝΟΣΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΥ
ΕΙΡΟΣ
ΣΟΦΟΚΛΕΟΣΟΙΝΟΧΟΥΣΑΠΟΛΛΩΝΙΟΣ

Daraus stellte Boeckh folgenden Text her:

Σωτῆρι Διί, Ἀφροδείτᾳ
μάντις
Βίος Ἀγεσιδάμου
αὐλητὰς
Ἀμίτιος? Φιλιστίωνος
κάρυξ
Ἀπολλώνιος Πολυστράτου
εἱρὸς
— — — *Σοφοκλέος*
οἰνοχόος
Ἀπολλώνιος

und bemerkte im Hinblick auf die willkürliche Behandlung bei Muratori ganz richtig: '*sed etiam apud Cyriacum turbati versus videntur, unde v. 4 sunt duo nominativi, v. 7* [vielmehr 6] *duo genetivi*'. Zunächst wird man auf die Gewähr dieser Inschrift allein Z. 3 *Βίος* nicht als Eigennamen gelten lassen, obwohl das

in Papes Eigennamenlexicon und bei Fick-Bechtel, Griechische Personennamen S. 79 geschehen ist, sondern wird das Fehlen von mindestens zwei Buchstaben annehmen, so daß [*Εὔ*]*βιος*, [*Ζώ*]*βιος* oder ein ähnlicher Name anzunehmen ist (vgl. Fick-Bechtel a. a. O.). Aber schwerwiegender ist die Lesung von *εἱρός* Z. 7 = *ἱερός*. Nun kommt diese Form freilich in aeolischem Gebiete auf Inschriften der Kaiserzeit vor (O. Hoffmann, Griech. Dialekte II 393); aber nur auf die Autorität des Cyriakus hin diese Form als epirotisch zu bezeichnen geht nicht an, zumal die richtige Deutung sehr leicht gefunden werden kann, wenn man ähnliche Listen von Kultbeamten zur Vergleichung heranzieht, wie sie Hans von Keitz, De Aetolorum et Acarnanum sacris, Hall. Diss. 1911 p. 87 ss. zusammengestellt hat. Da begegnen uns z. B. in Thyrrheion (IG IX 1, 486 aus I. II. Jahrhdt. v. Chr.) *πρύτανις, ἑστία, ὑποπρυτάνιες, μάντις, αὐλητάς, ἱεροφόρος, μάγειρος, διάκονος, ἀρχοινόχους, ἱεροθύτας* und ebendaher Nr. 487 *συμβιωταί, μάντις, αὐλητάς, μάγειρος, διάκονος, παῖδες* und in Palairos (E. Preuner, Athen. Mitt. XXVII 1902 S. 334) *μά(γ)ειρος, διάκονος, οἰνοχόος*. So sehr ich mich freuen würde, in dem epirotischen *εἱρός* einen neuen *ἱερός* (s. d. Z. XLVI 1911 S. 300f.) anerkennen zu können, scheint mir doch hier allein [*μάγ*]*ειρος* die einleuchtende Ergänzung zu sein. Die ambrakische Liste ist kaum jünger als das II. vorchristl. Jahrhundert, wenn Cyriakus Γ statt Π (wie Muratori gibt) wirklich auf dem Stein gelesen hat; s. Inschriften von Magnesia S. XXXII.

Halle (Saale) OTTO KERN.

ZUM GRABGEDICHT AUF DIE FRAU DES EUODOS VON KORKYRA.

W. Dittenberger hat von dem von Kaibel, Epigrammata graeca Nr. 261 commentirten korkyraeischen Steine Abklatsch und Abschrift von A. Wilhelm erhalten und danach die Inschrift IG IX 1, 882. 883 von neuem edirt. Während Kaibel nur zwei Gedichte unterschied, die die Verschiedenheit des Metrums deutlich angibt, hat Dittenberger das Gedicht im elegischen Versmaße V. 1—16 in mehrere Epigramme aufgelöst: I: V. 1—6; II: V. 7. 8; III: V. 9. 10; IV: V. 11. 12; V: V. 13—16. Das wird schwerlich richtig sein. Man versteht bei dieser Auffassung nicht, weshalb der Dichter die

Versuche, dem Inhalt der Verse 5. 6 drei neue Formen zu geben, dem Stein anvertraut hat. Die Kunst besteht gerade darin, worauf schon Kaibel hingewiesen hat, daß namentlich von V. 5 ab immer ein Wort aufgenommen wird, das das folgende Distichon anreiht, *ἀπετέχθην* und *συγγενές* V. 5 und 7; *φθίμενον* und *φθίμενον* V. 8 und 9; *ναίει* und *ναίω* V. 10 und 12; *φέρω* und *φέρομαι* V. 12 und 13. Dies wird auch noch durch eine Beobachtung bestätigt, die uns Wilhelms Abschrift direkt an die Hand gibt. V. 7. 8 drucken Kaibel und Dittenberger wie alle früheren Herausgeber so:

ἐν γαίῃ μὲν σῶμα τὸ συνγενές, οὐράνιος δὲ
ἤλυθεν ἡ ψυχὴ δῶμα κατ' οὐ φθίμενον.

φθίμενον steht aber nach Wilhelms Abschrift nicht auf dem Stein, sondern *φθιμένων*. Dies wird man beibehalten und accentuiren: *δῶμα κάτ' οὐ φθιμένων*. Das *οὐ φθιμένων* nimmt den Anfang des ganzen Gedichts auf; denn es beginnt:

[Δ]αίμονες ἀθάνατοι πολλοὶ κατ' Ὀλύμπιον ἕδρην.

Die Seele der Toten ist *οὐράνιος* und kommt deshalb in das Haus der Unsterblichen, und den *οὐ φθίμενοι* entspricht dann wieder V. 9 das *φθίμενον δέμας*, das in der Erde bleibt, und *σῶμα δ' ἐμὸν γαῖα φέρει φθίμενον* V. 12. Auf den Gegensatz der *οὐ φθίμενοι* im Olymp (V. 11 *τὰ μὲν οἰκία τῶν ἐν Ὀλύμπῳ*) und des irdischen *φθίμενος* kommt es eben an. Dittenberger hielt die Lesung Wilhelms wohl nicht für sicher; denn er sagt: *in ectypo utrum lineola recta fortuita laesio an pars litterae sit, non satis perspicio.* Ich hatte *φθιμένων* schon nach dem Sinne vermutet, ehe ich die Majuskeln bei Dittenberger angesehen hatte. Auch das *πεισθεῖσα* V. 5 nimmt natürlich das *πείθεσθαι* V. 4 wieder auf, das ist eben dieses Dichters Art.

Der Name der verstorbenen Frau stand in einem verlorenen Distichon, denn die *tabula marmorea* ist *supra mutila.* Als Dichter des zweiten Gedichtes nennt sich in V. 17 *τοῦτ' Εὔοδος βροτοῖς πᾶσι παραινῶ* ihr Gatte (V. 14) Euodos. Die Schrift weist den korkyraeischen Stein in das zweite oder dritte nachchristliche Jahrhundert. Wir kennen einen Dichterling Euodos der Kaiserzeit aus zwei ‘ganz kurzen und mäßigen Spielereien’ bei Planudes (Anthol. Palat. XVI 116. 155; Reitzenstein bei Pauly-Wissowa R.-E. VI S. 1155). Sie könnten des korkyraeischen Dichters würdig sein.

Halle (Saale). OTTO KERN.

HYMNOLOGICUM.

Otto Weinreich hat im Archiv f. Religionswissenschaft XVII 1914 S. 524 ein wichtiges Zeugnis für die *ὑμνικὴ προςαγόρευσις* aus einer Inschrift von Didyma gewonnen. Eine vortreffliche Parallele zu ihr, auch eine Anleitung zu einem *ὕμνος κλητικός*, gibt die zuletzt von mir im Genethliakon für Carl Robert S. 99ff. behandelte Orakelinschrift aus Tralles, die wie der Stein aus Didyma in das II. Jahrhundert n. Chr. gehört [1]). Apollon von Didyma ernennt den Damianos zum *νομοθέτης τῆς εὐφήμου καὶ ὑμνικῆς εἰς αὐτὴν* (sc. *Σώτιραν Κόρην*) *προςαγορεύσεως* und gibt als Thema des *ὕμνος κλητικός* an:

Σώτιραν κλήζωμεν ὑπ' εὐιέροισι [2]) *βοαῖσι*
μίλιχον, ἀντία εἶναι [ἀ]εὶ σὺν μητέρι Δηοῖ.

Der *χρησμὸς τοῦ Πυθίου*, der dem Zeuspriester Kleitosthenes in Tralles gegeben ist, formulirt den zu dichtenden Hymnus für den Erderschütterer Poseidon, der Kleinasiens üppige Gefilde wieder durch ein Erdbeben verwüstet hat, folgendermaßen:

καλείσθω
ἀσφάλιος, τεμενοῦχος, ἀπότροπος, ἵππιος, ἀρχής.

Beide Male handelt es sich um die Errichtung eines Altars, im didymaeischen Heiligtum *παρὰ τὸν τῆς σεβασμιωτάτης καρποτρόφου Δήμητρος βωμόν*, in Tralles im Haine des Zeus Larasios. Daß diese *ὕμνοι κλητικοί* in der Art der orphischen gedacht sind, wird wohl niemand bestreiten.

Aber man wird auch noch eine andere Bezeichnung hier anführen dürfen, wenn man wie Weinreich die *εὐίεροι βοαὶ* der didymaeischen Inschrift mit den *εὐίεροι θυηπολίαι* für Isis aus dem Epigramm des Philippos von Thessalonike auf Isis (Anth. Pal. VI 231) ver-

---

1) So wird man auch wohl über die Schrift des didymäischen Steins urteilen dürfen, wenn Th. Wiegand vom II./III. Jahrh. spricht.

2) Weinreich gibt S. 525 Anm. 1 wertvolle Sammlungen über das namentlich in den orphischen Hymnen oft vorkommende *εὐίερος*. Entgangen ist ihm dabei die von E. Pernice, Athen. Mitth. XVII 1892 S. 272 publicirte athenische Grabschrift auch aus dem II. Jahrh. n. Chr. auf den komischen Schauspieler Straton; vgl. Ad. Wilhelm, Beiträge 1909 S. 160. Eins der ältesten Beispiele ist der von Weinreich auch nicht erwähnte *σακὸς εὐίερος* bei [Theokrit] Epigr. IV 5, über dessen Alter Wilamowitz, Textgeschichte der griechischen Bukoliker S. 199ff. eingehend gehandelt hat.

gleicht. Denn die uns erhaltenen orphischen Hymnen werden sofort in dem ersten Verse der *εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* als *θυηπολίη* bezeichnet:

μάνθανε δή, Μουσαῖε, θυηπολίην περισέμνην,
εὐχήν, ἣ δή τοι προφερεστέρη ἐστὶν ἁπασέων,

und dann V. 44 vor der Anrufung der Hekate heißt es noch einmal:

τήνδε θυηπολίην ἱερὴν σπονδήν τ' ἐπὶ σεμνήν.

Nicht unwichtig ist es, daß in der besten[1]) Handschrift der orphischen Hymnen, Laurentianus 32, 45, von derselben Hand, die mit roter Tinte alle Überschriften zu den Hymnen gemacht hat, am Rande neben V. 45 *Εἰνοδίην Ἑκάτην κλήζω κτλ.* hinzugefügt ist *Θυηπο^λ*, also unzweifelhaft *Θυηπολικόν*. Fast alle Hymnenüberschriften zeigen ja neben dem Namen der angerufenen Gottheit die Art des für sie verlangten Opfers an. Längst bevor ich im Herbste 1913 im Laurentianus jene Randbemerkung constatirte, habe ich vermutet, daß mit dem rätselhaften *θυηπολικόν* in dem Verzeichnis der Orpheuswerke bei Suidas unser orphisches Hymnenbuch gemeint sei. Denn es ist doch nur eine sehr vage Vermutung von B. Giseke, Rhein. Mus. N.F. VIII 1853 S. 92. wenn er meint, daß der Dichter von Orph. Argonautica V. 34 mit *καὶ ἡ σπλάγχνων θέσις*[2]) *ἐστίν* das Buch *θυηπολικόν* im Sinne habe, und daß mit dem *ὀνομαστικὸν ἔπη ͵ασ* unsere orphischen Hymnen gemeint seien. Viel richtiger hat da der alte Fabricius schon an die berühmte Platonstelle Rep. II 364 E erinnert: *βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις κτλ.*[3]). Denn es ist wohl möglich, daß die Orphiker schon im IV. Jahrhundert *ὕμνοι κλητικοί* für die *θυηπολίαι* dichteten und verbreiteten. Freuen würde es mich, wenn vor allem Hermann Diels meiner Deutung des *θυηπολικόν* bei Suidas zustimmen könnte, der es in den Fragm. der Vorsokratiker II³ S. 164 als 'sonst nicht bekannt' bezeichnet hat. Daß in dem Suidaskatalog nachher noch *ὕμνοι* ausdrücklich erwähnt werden, verschlägt natürlich nichts; denn auf den heiligen Namen des Orpheus sind gewiß Hymnen der verschiedensten Art gefälscht worden.

Halle (Saale). OTTO KERN.

1) Vgl. d. Z. XLIX (1914) S. 480.

2) Hier ist natürlich nicht mit Wiel und Abel *θέμις* zu ändern.

3) Vgl. auch Lobeck, Aglaopham. I 371.

ETYMOLOGISCHE SPIELEREIEN BEI PLOTINOS.

Plotinos sucht dem Ἕν, seinem Grund- und Urprincip, auf alle Weise beizukommen und es dem Verständnisse nahe zu bringen. Zu dem Zwecke verschmäht er auch die gewagtesten Deutungen des sprachlichen Ausdrucks nicht. Hatte er doch aus dem Kratylos seines Meisters gelernt, daß die Sprache die Natur der Dinge abbildet und die Sprachlaute das Werden des Seienden nachahmen. So erklärt er denn Enn. V 5, 5: das Sein ist eine Spur des Einen, die Ableitung *εἶναι* von *ἕν* dürfte richtig sein. Unmittelbar von dem *ἕν* kommt das *ὄν*, das sich gleichsam ein wenig vorgewagt hat; es wollte aber nicht weiter vorwärts gehen, sondern wandte sich nach innen und stand still und wurde so zur *οὐσία* und *ἑστία*. Desgleichen entsteht, wenn man einen scharfen Accent auf *ον* legt, der Laut *εν*, ein Beweis, daß auch dem Laute nach das *ὄν* von dem *ἕν* herkommt. So also ahmen das Gewordene und das Seiende das Eine, aus dessen Kraft sie geworden sind, nach: *ὄν*, *εἶναι*, *οὐσία*, *ἑστία* sind die nachbildenden Laute. Ergötzlicher ist Platons Humor, der im Kratylos 401 C mit *ἐσσία* und *ἑστία*, *οὐσία* und *ὠσία* sein Spiel treibt. Aber auch Plotin nimmt sein Etymologisiren nicht ganz ernst. Denn inmitten des Kapitels flicht er ein: „wenn das ein Beweis ist“, und am Schluß sagt er: „indessen dies mag man auffassen, wie man will.“

Auf derselben Linie bewegt sich die Bemerkung, der Name des Einen bezeichne vielleicht nur die Negation des Vielen (V 5, 6). „Deshalb nannten es auch die Pythagoreer unter sich mit dem symbolischen Namen *Ἀπόλλων*, indem sie damit das Viele ausschließen wollten“ (*ἀ-πολλῶν*).

Enn. V 8, 4 spricht Plotinos von einer ersten und ursprünglichen, von keiner andern abgeleiteten, ja mit dem Sein selbst identischen Weisheit. Dann fährt er fort: *διὰ τοῦτο δὲ οὐδεμία μείζων καὶ ἡ αὐτοεπιστήμη ἐνταῦθα πάρεδρος τῷ νῷ τῷ συμπροφαίνεσθαι, οἷον λέγουσι κατὰ μίμησιν καὶ τῷ Διὶ τὴν Δίκην.* Es bleibe dahingestellt, ob hier eine Reminiscenz aus Sophokles Oid. Kol. 1381 f. vorliegt:

> *εἴπερ ἐστὶν ἡ παλαίφατος*
> *Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.*

Blankenburg am Harz. H. F. MÜLLER.

ZU DEN FASTI AUGURUM.

In den soeben erschienenen Addenda von Dessaus Inscriptiones Latinae selectae (p. CXVII—CXIX Nr. 9338) sind zum ersten Male die vier Bruchstücke der Fasti augurum bequem zu übersehen, von denen drei in den Jahren 1884, 1899 und 1910 gefunden sind. Ohne weiteres ist deutlich, daß auf der ganzen Tafel[1]) das dritte Fragment weiter links, aber tiefer unten stand als das erste; denn jenes enthält den Schluß der decuria I und den Anfang der decuria II, dieses dagegen unter Resten der Überschrift den Anfang einer decuria, die erst bei der Vermehrung der Augurenstellen durch die Lex Ogulnia im J. 300 eingerichtet wurde, wahrscheinlich der decuria VIII, da der an ihrer Spitze stehende C. Marcius Rutilus bei Livius X 9, 2 als vorletzter der neu aufgenommenen Plebeier genannt wird und so den achten Platz einnehmen mußte.

Das dritte Fragment (vorher CIL I² p. 60b) nennt als Augur für die Zeit von 40 v. Chr. bis 7 n. Chr. L. Sempronius Atratinus[2]) und als seinen Nachfolger den letzten der ersten Decurie P. Petronius. Der Vorgänger ist aufgenommen worden unter dem Consulat des Diktators Sulla, nach der allgemein angenommenen Ergänzung unter seinem ersten vom J. 88: [. . . . . *cooptatus* | *Q. Pompeio Rufo L.*] *Cornelio L. f. Sulla* [*cos.*] | *post R*(*omam*) *c*(*onditam*) *an*(*no*) *DC*[*LXV*]. Aus demselben Consulat wird eine andere Cooptation in dem vierten Fragment verzeichnet: [*L. Cornelio L. f. S*]*ulla Q. Pom*[*peio Q. f. Rufo cos.* | *post R. c. a*]*n. DCLX*[*V*], so daß dasselbe Consulpaar in derselben Urkunde an zwei Stellen in verschiedener Reihenfolge erscheint. Das kann natürlich auf einer Ungenauigkeit beruhen, da selbst in den geringen Resten in zwei anderen Fällen kleine Versehen bei den Namen auffallen (vgl. Dessau Anm. 9 und 11, nach Hülsen); es kann aber auch eine besondere Genauigkeit sein, daß nämlich der Consul vorangestellt wird, der in dem Monat der betreffenden Cooptation die Fasces führte; zugunsten dieser Möglichkeit läßt sich darauf verweisen, daß die Aufnahme

---

1) Ob die ganze Tafel aus mehreren Platten zusammengesetzt war, ist belanglos.

2) Vgl. über ihn d. Z. XLIV 1909 S. 135 ff. Die dort besprochene Ehreninschrift jetzt auch bei Dessau Add. 9461, die Münzen mit der Bezeichnung als Augur bei Willers, Gesch. der römischen Kupferprägung 111 ff.

des L. Sempronius Atratinus nicht nur nach den ordentlichen Consuln von 40 datirt wird, sondern außerdem noch nach den beiden Suffectconsuln, die in den letzten Monaten des Jahres im Amte waren. Endlich läßt sich auch eine Ergänzung vorschlagen, die nicht auf das erste, sondern auf das zweite Consulat Sullas führt: [. . . . . *cooptatus* | *Q. Caecilio Q. f. Metello Pio* | *L.*] *Cornelio L. f. Sulla* [*II cos.*] | *post R. c. an. DC*[*LXXIII*].

Doch selbst wenn der Vorgänger des Atratinus im Augurate nicht schon im J. 88, sondern — bei der Annahme dieser Ergänzung — erst im J. 80 das Priesteramt erhielt, so hat er es vier Jahrzehnte lang besessen, und bei unserer Kenntnis dieser Jahrzehnte, der Ciceronischen Zeit, ist es nicht aussichtslos, ihn zu suchen. Ein rascher Blick auf die Zusammenstellung der Augures aus den Jahren 74—43 bei Bardt (Die Priester der vier großen Collegien 24) zeigt sofort, daß fast alle bekannten Persönlichkeiten später cooptirt oder früher gestorben sind als der Gesuchte; bei den meisten trifft beides zusammen, so bei Cicero, der nur während des letzten Jahrzehnts seines Lebens, 53—43, dem Collegium angehörte. Der Kreis der in Betracht kommenden Männer ist aber auch deswegen ein besonders enger, weil die erste Decurie der Augures von Hause aus eine patricische war und es gewiß bis zu der Neubesetzung im Jahre 40 stets geblieben ist [1]). Infolgedessen scheidet einer der wenigen aus, die überhaupt sowohl wegen des bereits ererbten Ansehens als auch wegen ihrer über 43 hinaus sich erstreckenden Lebenszeit etwa Berücksichtigung verdienten, P. Servilius Isauricus, Consul mit Caesar im J. 48 und noch einmal unter den Triumvirn im J. 41; er stammte nämlich aus einem zur Plebs übergetretenen Zweige der patricischen Gens Servilia [2]). Älter als er und Patricier war M. Valerius Messala, Consul 53 und einer der sachkundigsten der damaligen Auguren, der über ihre Kunst geschrieben hat [3]); er erreichte ein so hohes Alter, daß er

1) Sollte das nicht zutreffen, so beeinträchtigt es dennoch nicht die im folgenden gegebene Bestimmung der Persönlichkeit. Wohl aber könnte dann auch über deren Vorgänger eine Vermutung geäußert werden; ins Jahr 88 gehört nämlich das letzte Auftreten des berühmten Augurs Q. Mucius Scaevola (Val. Max. III 8, 5), das von seinem Tode nur durch einen ganz geringen Zeitabstand getrennt war.

2) Vgl. Mommsen, Röm. Forschungen I 118 f.

3) Vgl. Teuffel-Kroll, Gesch. d. röm. Literatur [6] I 463.

von gleichnamigen Verwandten als *Messala senex* unterschieden wird, aber eben deshalb war er sicherlich nicht der von 88 oder 80 bis 40 im Amt befindliche Augur, weil er die Würde noch länger innehatte, *per annos quinquaginta et quinque* (Macrob. Sat. I 9, 14).

So bleibt schließlich nur ein einziger Mann übrig, dessen Name in den Fasti augurum ergänzt werden könnte; aber bei ihm paßt alles aufs beste. Es ist L. Iulius Caesar[1]), Consul 64 und folglich bedeutend älter als Messala, nachweisbar Quaestor 77 und demnach suo anno zu den Ämtern gelangt, so daß er 107 geboren und 88, vollends 80 durchaus fähig zur Übernahme des Augurats war. Um die Zeit seines Consulats hatte er einen neuen Flamen Martialis zu inauguriren[2]), war also schon damals wahrscheinlich der erste unter den patricischen Auguren; und daß er nicht nur lange Jahre hindurch, sondern auch mit großem Eifer in dem Collegium wirkte, geht daraus hervor, daß er ebenso wie Messala über Auguraldisciplin geschrieben hat[3]). Ende 43 ist er von M. Antonius, dem Sohne seiner Schwester, auf die Proscriptionsliste gesetzt, aber auf die Fürbitte der Schwester begnadigt worden; da er immer schon kränklich war, wird er die Schreckenszeit nicht lange überlebt haben und im J. 40 gestorben sein.

Zu dem Verzeichnis der Augures bei Bardt a. a. O. 22 seien bei dieser Gelegenheit zwei kleine Nachträge hinzugefügt: Ser. Sulpicius Galba, Consul 144, gestorben vor 129, war Augur, wie aus den Worten des Scipio Aemilianus zu Laelius bei Cic. rep. III 42 hervorgeht: *Servium Galbam, collegam nostrum, quem tu, quoad vixit, omnibus anteponebas.* Ti. Sempronius Gracchus, der Volkstribun von 133, war ebenso wie sein Vater Augur nach Plut. Ti. Gr. 4, 1, während für Ap. Claudius Pulcher, Consul 143 und Censor 137, dasselbe aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit zu er-

1) Über ihn vgl. Drumann-Groebe, Gesch. Roms ²III 117—120 und meinen schon lange gedruckten Artikel bei Pauly-Wissowa X 468—471.

2) Vgl. Macrob. Sat. III 13, 11; der Flamen Martialis war damals der angesehenste, da die Stelle des Flamen Dialis seit 87 unbesetzt war (Tac. ann. III 58. Dio LIV 36, 1), mußte daher auch von einem besonders angesehenen Augur, als Patricier natürlich von einem Standesgenossen, geweiht werden.

3) Teuffel-Kroll a. a. O. denkt bei dem Schriftsteller mit Unrecht an den Vater dieses L. Caesar, den Consul des Jahres 90.

schließen ist, weil er Salier war (Macrob. Sat. III 14, 14) und an einem Festmahle der Priester — nicht bloß der Auguren —, wovon Plutarch spricht, auch als Salier teilnehmen konnte.

Ferner sei eine Bemerkung geknüpft an einen Nachtrag Dessaus auf der letzten Seite seiner trefflichen Sammlung (p. CXCII), der dem vierten Fragment der Auguralfasten gilt [1]); auf dem Stein wird das Consulat von 123 deutlich bezeichnet: [*Q. Caecilio*] *Metello f*(*ilio*) *T. Qu*[*inctio Flaminino cos.*], und richtig erklärt Dessau, daß Q. Metellus durch den Zusatz *filius* von seinem damals noch lebenden Vater gleichen Namens unterschieden wird [2]). Das ist eine willkommene Bestätigung für eine moderne Hypothese gegen eine antike: Val. Max. IX 14, 4 behauptete, der Consul Q. Metellus Nepos von 57 habe seinen Beinamen *a moribus* empfangen; Drumann (Gesch. Roms [2] II 20 vgl. 24) wandte dagegen ein, daß schon der Vater dieses Nepos, Consul von 98, denselben Beinamen geführt habe, und zwar habe wahrscheinlich dieser ihn erhalten als der älteste Enkel des berühmten und kinderreichen Q. Metellus Macedonicus. Wenn nun dessen Sohn in einer solchen Urkunde officiell als *Q. Metellus filius* bezeichnet wird, so ist die Erklärung der stehend gewordenen Bezeichnung *Nepos* bei dem Enkel gewiß die einzig richtige.

Königsberg i. Pr. F. MÜNZER.

PLATON POLITIKOS 311 bc.

Der Herrscher hat, so wird in dem Schlußabschnitte des Politikos ausgeführt, die einander entgegengesetzten Temperamente der *ἀνδρεῖοι* und der *σώφρονες* wie Kette und Einschlag eines Gewebes

1) Ein Druckfehler ist die Nummer 9339 statt 9338.

2) Ein ganz entsprechendes Gegenstück bietet das Senatsconsult für Oropos vom J. 73 in dem Namen des Senators *Αὖλος Κασκέλιος Αὔλου υἱὸς ὁ υἱὸς Ῥωμιλία* nach der einleuchtenden Erklärung Bormanns (Festschr f. Hirschfeld 432, vgl. Mommsen, Histor. Schriften II 497). Die gleichzeitige Umgangssprache setzte in solchen Fällen öfters zum Namen des Vaters *senex* oder *pater* (vgl. Marx, Lucilii reliquiae II 155 zu V. 413 und 418; andere Beispiele in Ciceros Briefen, wie *Q. pater et filius* fam. XVI 3; *Ser. pater* ad Att. XI 13, 1, *Ser. filius* X 9, 3; über *Messala senex* s. o. S. 153).

zusammenzufügen. Die Darlegung gipfelt in dem folgenden Satze, den ich unter Weglassung der nicht in Betracht kommenden Varianten nach Burnets Ausgabe wiedergebe: *Τοῦτο δὴ τέλος ὑφάσματος εὐθυπλοκίᾳ συμπλακὲν γίγνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὁπόταν ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ κοινὸν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον ἡ βασιλικὴ τέχνη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα [ὥστ' εἶναι κοινὸν] τούς τ' ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀμπίσχουσα συνέχῃ τούτῳ τῷ πλέγματι κτλ.* Die Worte *ὥστ' εἶναι κοινόν* sind an der Stelle, an der sie stehen, ein störender Einschub und als solcher von Ast und nach ihm von anderen, so auch Burnet, ausgeschieden worden. Aber die Entstehung des Einschubes ist, soviel ich sehe, noch nicht erklärt. Offenbar handelt es sich, wie Gorg. 521e (vgl. d. Z. LI 1916, 316f.), um einen mit Stichwort versehenen Randnachtrag, der mit dem Stichworte an ungehörige Stelle verschlagen wurde. Man lese Z. 3f. des Textes: *ὁπόταν ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ ὥστ' εἶναι κοινὸν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον* und vergleiche zur Voranstellung des Consecutivsatzes Politeia 345d: *τά γε αὐτῆς ὥστ' εἶναι βελτίστη ἱκανῶς δήπου ἐκπεπόρισται.*

Halle a. S. KARL PRAECHTER.

ZU PETRON.

38, 10: *Itaque proxime cum hoc titulo proscripsit: C. Pompeius Diogenes ex kalendis Iuliis cenaculum locat; ipse enim domum emit.*

Daß solches *proscribere* ein Objekt braucht und daß andrerseits *cum* neben *hoc titulo* überflüssig ist, zeigen allein schon im gleichen Kapitel die Worte des gleichen Sprechers (16): *hoc titulo auctionem proscripsit.* Das fehlende Objekt steckt also in *cum.* Es muß sachlich dasselbe bedeuten wie *cenaculum*, weswegen die Vorschläge *casam* oder *micam* abzuweisen sind; vgl. Friedländer [2] 240, dessen Vermutung *locationem* an sich denkbar ist (weil der allgemeine den besonderen Begriff mitumfaßt), aber paläographisch nicht befriedigt. Das gleiche Bedenken macht Bücheler selbst gegen seinen eignen früheren Vorschlag *cenaculum* geltend neben der

matten Wiederholung des gleichen Ausdrucks. Nun bedeutet im Text des Aushangs selber, da doch der Vermieter nicht einen Einzelraum, sondern eine Wohnung mit einer Wohnung vertauscht haben wird, *cenaculum* nicht Speisezimmer, sondern Stockwerk. *Cenacula dicuntur, ad quae scalis ascenditur,* Festus 47 Linds. Vgl. die uns erhaltenen Mietangebote bei Diehl, Pomp. Wandinschr. Nr. 435 und 437, wo neben andern Räumen, wie *balneum, tabernae, pergulae,* gerade auch *cenacula* vermietet werden, 437 sogar *cenacula equestria,* d. h. also „herrschaftliche" Wohnungen. Der *cenacularius* ist der *σταθμοῦχος, ὁ τὰ ἐνοίκια τῆς οἰκίας συνάγων ἤγουν ὁ δεσπότης* (Thes. lat. III 780). Doch ist schwerlich zutreffend die von Varro angenommene Bedeutungsentwicklung (l. l. V 162): *posteaquam in superiore parte cenitare coeperunt, superioris domus universa cenacula dicta.* Vielmehr verlief die Sache wohl so, daß zuerst *cenaculum* für griechisch *οἶκος* im Sinne von „Speisesaal" gesetzt wnrde (Vitruv VI 3, 18. 7, 4. Plin. n. h. XXXVI 84; bei Diehl Nr. 437 scheint dafür wörtlich *domus* zu stehen). Sodann galt die Gleichung *cenaculum* = *οἶκος* auch in dem weiteren Falle, daß *οἶκος* die Einzelwohnung in einem größeren Mietshaus bedeutet, ein Gebrauch, den uns die Papyri gelehrt haben; vgl. Preisigke, Fachwörter 133 und Kalinka, Aus der Werkstatt des Hörsaals, Innsbruck 1914, S. 27: *ὅλον οἶκον ἐν συνοικίᾳ.* Es handelt sich demnach wohl sicher bei Petron um das sogenannte Stockwerkseigentum, das „im hellenistischen Recht und in vielen andern Rechtsgebieten der alten und neuen Zeit sicher vorkommt und wohl auch in Rom nicht unbekannt gewesen sein kann", nach Wenger, Das Recht der Griechen und Römer S. 217. Zieht man nun in Betracht, wie stark unser Sprecher griechelt (37, 4 *topanta,* 5 *saplutus,* 9 *babae,* 10 *babaecali;* 38, 16 *phantasia,* auch 9 *subalapo* nach Thomas, Studien zur lat. u. griech. Sprachgesch. 75 ff.), so empfiehlt sich sicherlich, auf die zu wenig gewürdigte, aber ganz meisterhafte Verbesserung Gronovs zurückzugreifen: *oecum* statt *cum.* Berücksichtigt man nur die Schreibweise *ecum* und den Auslaut des vorausgehenden *proximę,* so ist von einer Textveränderung kaum noch die Rede. Der reich gewordene Protz hat die ihm als Eigentum gehörige „Etagenwohnung" zu vermieten, weil er in die Lage gekommen ist, sich ein „Einfamilienhaus" zu leisten, was er nicht verfehlt in seinem Mietsaushang mit bekanntzumachen.

39, 4: *Nam mihi nihil novi potest afferri, sicut ille †fericulusta mel habuit praxim* (so; nicht *ferilucusta,* wie Friedländer angibt).

Fest steht, daß mit Heinsius *fericulus* abzutrennen ist, mundartlich (wie 68, 2) für *ferculum;* und zwar meint Trimalchio die 35, 1 aufgetragene und dort vom Erzähler durch die hochlateinische Form bezeichnete Platte mit der wunderlichen astrologischen Aufmachung, die der Hausherr sich jetzt anschickt „philologisch“ zu interpretiren. Die Frage ist, was aus den überschüssigen Buchstaben *ta mel* werden soll. Büchelers ursprüngliches *iam,* zu dem er (wie auch die neueren Herausgeber) später zurückgekehrt ist, befriedigt nicht, weil die Herkunft von *el* unerklärt bleibt. *Iam mei,* woran Bücheler[3] dachte, ist äußerst bedenklich, denn man versteht wohl, daß *habuit praxim* soviel heißen kann wie *habuit eventum* (vgl. *ταχεῖά γ' ἦλθε χρησμῶν πρᾶξις*) und dann weiter soviel wie *evicit probavit,* aber wie sollte solches *πρᾶξιν* soviel wie *experientiam* bedeuten und einen gen. obi. der Person bei sich haben können? Von den älteren Vorschlägen, soweit sie nicht in bare Willkür abschweifen, kommen zwei in Betracht: Gronovs *tamen,* das aber nicht nur auffällig gestellt wäre, sondern auch dem Bestätigungssatze eine adversative Wendung gibt, deren Zweck unerfindlich ist und auf die jedesfalls niemand ohne die überschüssigen Buchstaben verfallen würde, und ebendies gilt auch für Studers leeres Füllwort *talem.* Was man wirklich erwartet, ist ein kennzeichnendes Beiwort zu *fericulus.* Also handelt es sich wohl um die Verstümmelung eines minder gebräuchlichen Adjektivs. Nun ist 35, 1 von dem *ferculum* gesagt, es hatte wohl *novitas,* war aber *plane non pro exspectatione magnum.* Wie wir Trimalchio kennen, wird ihm dran liegen, daß diese Schüssel ausdrücklich nur als Erweis seiner „philologischen“, aber ja nicht seiner kulinarischen Leistungsfähigkeit betrachtet wird. Er nennt sie deshalb übertreibend die „Hungerschüssel“: *sicut ille fericulus famel⟨icus⟩ habuit praxim,* wie Apuleius einmal von einem *famelicum convivium* redet (met. I 26). Das an der Verstümmelung schwerlich unbeteiligte Klangspiel erinnert an ein ähnliches bei Seneca controv. X 4, 2: *Familiam semiviram tremulam debilem caecam mancam famelicam.*

Weniger zuversichtlich wage ich einen Vorschlag zu der vielerörterten Stelle

37, 7, wo der Bewunderer von Trimalchios' Hausehre Fortunata u. a. sagt: *ipse nescit, quid habeat. adeo saplutus est. sed haec lupatria providet omnia et ubi non putes. est sicca, sobria, bonorum consiliorum, tantum auri vides. est tamen malae linguae, pica pulvinaris.*

Eine besondere Schwierigkeit bieten hier die Worte *tantum auri vides.* Keinesfalls kann das mit Studer gehalten werden im Sinn von *tam auream* (= *laude dignam*) *eam esse vides*, trotz der eingehenden Verteidigung von Thomas a. a. O. 90. Gerade die von ihm gesammelten Beispiele lassen es unverständlich erscheinen, weshalb Petron dann nicht wirklich *tam auream* geschrieben hätte, zumal das Substantiv *auri* unmittelbar nach der Erwähnung des Riesenreichtums den eigentlichen und nicht den übertragenen Wortsinn des Goldes nahelegt. Dies Bedenken gegen den überlieferten Ausdruck beseitigt auch weder die an sich richtige Beobachtung, daß *vides* in dieser Sprechgemeinschaft besonders beliebt ist, noch die andre, daß unser Sprecher die Figur des Epiphonems liebt, wie soeben: *adeo saplutus est.* Nicht ohne Grund haben vielmehr die fraglichen Worte von jeher mehr oder minder kühne Vermutungen veranlaßt bald über ihre ursprüngliche Form, bald über ihren ursprünglichen Umfang, bald über ihren ursprünglichen Platz. Nichts davon war überzeugend, und man pflegt jetzt die schon von Nodot ganz unterdrückte Stelle einzuklammern: Bücheler hielt sie für ein versprengtes Glossem zu *adeo saplutus est*, dessen ursprüngliche Form wohl *tantum auri dives* gewesen wäre. Und doch kann mit leichter Nachhilfe neben den drei vorausgehenden ein viertes Lob der Fortunata hergestellt werden, das zugleich der Geistesverfassung des Lobredners aufs beste entspricht. Diese Gesellschaft ist sehr abergläubisch. Nun gibt es nicht nur den „bösen“, sondern auch den „guten“ Blick, nicht bloß bei Göttern (*ὄμματι μὴ λοξῷ, placido lumine*), sondern auch bei bevorzugten Sterblichen, und besonders wirksam ist er, wenn es gilt, einen Schatz zu heben (Wuttke, Der deutsche Volksglaube [2] 386). Der Schatzaberglaube spielt im Kreise der petronischen Figuren sehr begreiflicherweise eine gewisse Rolle (vgl. auch die Verse 128), insonderheit liegt er unserem Sprecher nahe: *sed quomodo dicunt* (*ego nihil scio, sed audivi*), *quom Incuboni pilleum rapuisset,* [*et*] *thesaurum invenit* (38, 8). Fortunata, will er wohl sagen, diese *lupatria,* die ihre Augen überall hat, sieht förmlich Gold;

vgl. auch den besonderen Blick des *nummularius* (56, 3), *qui per argentum aes videt.* Dabei kommt auch die Bezeichnung *lupatria* in Betracht, die nach Thomas' Weiterführung von Büchelers Bemerkungen nicht etwa auf *lupa* im obscönen Sinne hinauswill, sondern auf ein hexenhaftes, mit übernatürlichen Kräften ausgestattetes Wesen. Wir erinnern uns, daß auch die griechische Lamia besonders sichtige Augen hat (die sie, wenn sie nicht benutzt werden, herausnehmen und aufheben kann; dem ursprünglichen Sinne kommt wohl Diodor XX 41, 3 ff. näher als Schol. Aristoph. Pac. 758). Ich denke also, es stand ursprünglich da: *est sicca, sobria, bonorum consiliorum, tantum* ⟨*non*⟩ *aurividēs*, und an das Wort über den „guten" Blick schließt sich vorzüglich an: *est tamen malae linguae.* Freilich ist *aurividens* nicht belegt, aber aus Gradenwitz' Laterculi überzeugt man sich leicht, daß die vorausgesetzte Bildung zu einem der lebensvollsten Wuchertypen der Sprache gehört; *lanipendens, gaudivigens, vinipollens, silvicolens, munditenens, frugiparens* und zahllose andere. Im Hexenwesen und was ihm ähnlich ist muß man auf ἅπαξ λεγόμενα aus der Zunftsprache des Aberglaubens überall gefaßt sein: auch *plussciae* 63, 9 ist ein solches. War der Ausdruck erst einmal in *auri* und *vidēs* (und weiterhin *vides*) irrtümlich zerlegt, so verband sich ohne weiteres *auri* mit *tantum*, und dann vermochte sich *non* schwerlich noch lange zu halten.

Freiburg i. Br. OTTO IMMISCH.

DAS GENESISCITAT IN DER SCHRIFT *ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ.*

Die berühmte Stelle der Schrift *περὶ ὕψους*, an der die Eingangsworte der Genesis als ein Musterbeispiel erhabenen Stils gerühmt werden, hat vor kurzem durch Konrat Ziegler (d. Z. Bd. L 1915 S. 572—603) eine sehr eingehende Behandlung erfahren. Diese knapp vier Druckzeilen, über die es nunmehr fast eine eigene Literatur gibt, verdienen in der Tat das Interesse, das man ihnen entgegenbringt. Denn sie enthalten das größte von allen Rätseln der an sich schon rätselhaften Schrift, knüpft sich an sie doch — wie es Ziegler S. 603 zutreffend formulirt — „die weltgeschichtlich hochbedeutsame Frage, ob ein hellenischer Rhetor ums Jahr 40 n. Chr. etwas vom Alten Testament gekannt und in einem rhetorischen Essay ein Stück daraus mit Beifall citirt und Moses auf gleiche Stufe mit Homer oder gar über ihn gestellt hat — oder nicht". Hier liegt ohne Zweifel eine schwere Aporie vor. Und zwar ist das Problem noch verwickelter geworden, seitdem der Ansatz der Schrift auf etwa 40 n. Chr. evident geworden und Longin, unter dessen Namen sie fälschlich überliefert ist, als Verfasser nicht mehr in Betracht kommt. Denn konnte bei ihm die Kenntnis des Alten Testaments noch zur Not glaublich erscheinen, so befremdet sie aufs lebhafteste bei einem griechischen Schriftsteller zu Beginn unserer Ära, vor allem, wenn man die hohe Einschätzung, die er dem Citat zuteil werden läßt, in Betracht zieht. Der Anstoß ist da und kann nicht weggeleugnet werden: also muß man ihn zu beheben trachten.

Ziegler allerdings haut den gordischen Knoten herzhaft durch und erklärt den ganzen Paragraphen *περὶ ὕψους* IX 9, d. h. das Citat mit seinem Drum-und-Dran, für unecht. Mit dieser Auffassung steht er nicht allein[1]), unterscheidet sich aber dadurch von allen

1) Die überwiegende Mehrzahl der Forscher ist zwar immer für die Echtheit des Citates eingetreten, doch befand sich unter den Zweif-

seinen Vorgängern, daß er das Problem zum ersten Male bis in alle Einzelheiten verfolgt. Fraglos ist er ein sehr gewandter Anwalt seiner Sache, und man kann nicht bezweifeln, daß er viele überzeugen wird, nicht nur durch die geschickte Zusammenfassung aller bisher gegen die Echtheit der Stelle geäußerten Bedenken mit neuen eigenen Argumenten, sondern vielleicht noch mehr durch die Art, wie er immer und immer wieder das irrationale Moment in die Wagschale wirft, daß unserm Gefühle nach diese Worte doch eigentlich nicht hierher gehören. Darin sehe ich freilich zugleich den wunden Punkt der Zieglerschen Beweisführung, eben weil ich dieses Gefühl nicht mehr teile, nachdem ich die Stelle in ihren ganzen Consequenzen verstanden zu haben glaube. Um das auseinandersetzen zu können, muß ich weiter ausholen, muß Zieglers einzelne Argumente widerlegen, muß aber auch das Citat, und damit die ganze Schrift *περὶ ὕψους*, in die historische Entwicklungsreihe hineinstellen, aus der heraus sie allein begriffen werden kann. Ich würde jedoch — obgleich die Forderung des *audiatur et altera pars* gerade nach der Zieglerschen Abhandlung mir äußerst dringlich erscheint — nach meinen frühern Ausführungen über die Schrift und das fragliche Citat[1]) nicht noch einmal auf sie zurückkommen, wenn ich dem damals Gesagten nicht neue wesentliche Gesichtspunkte hinzuzufügen hätte.

Die Stelle, um die es sich handelt, möge hier noch einmal stehn, da sie das *A* und *Ω* unserer Betrachtungen ist. Über die Interpunktion vgl. S. 199:

ταύτῃ καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης (οὐχ ὁ τυχὼν ἀνήρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θείου δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε κἀξέφηνεν) εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων ʽεἶπεν ὁ θεός'

lern auch ein Mann wie Leonhard Spengel. Er athetirte den ganzen Paragraphen als Randbemerkung eines jüdischen oder christlichen Lesers zu IX 10 (Gebet des Aias in der Ilias), die nachher irrtümlicherweise an falscher Stelle in den Text eingedrungen sei. Das hat meines Erachtens schon Jakob Bernays schlagend widerlegt. Aber ganz abgesehen davon durfte Ziegler Spengels Hypothese seinem eigenen Beweisgebäude nicht als Schlußstein einfügen (S. 592), da er doch die fraglichen Worte als eine bewußte Fälschung zu erweisen sucht. Diese, an sich belanglose Inconsequenz zeigt, daß Ziegler über das „Motiv der Interpolation“ (S. 602) mit sich doch nicht so ganz ins reine gekommen ist.

1) Tendenz, Aufbau und Quellen der Schrift vom Erhabenen (Berlin 1913). Das Buch wird im folgenden der Kürze halber TAQ citirt.

φησὶ τί; — ‘γενέσθω φῶς· καὶ ἐγένετο. γενέσθω γῆ· καὶ ἐγένετο.’

Gegen diese Sätze werden gleich mehrere Anschuldigungen erhoben. So sollen sie den Zusammenhang des übrigen Textes sprengen, ein schlechtes und dem sonstigen Sprachgebrauch und Stil der Schrift widersprechendes Griechisch enthalten und — was der gewichtigste Einwand ist — dem innern Wesen des Autors *περὶ ὕψους* geradezu widerstreiten. „Wäre es“, so sagt Ziegler (S. 584), „das wahre Gesicht des Autors, so hätte er ja in der ganzen übrigen Schrift aus seinem Herzen eine Mördergrube gemacht, so wäre die ganze Begeisterung nicht echt, mit der er Homer und nächst ihm Platon und Demosthenes die Krone des Sieges reicht und für alle Ewigkeit verheißt, wenn ihm über Homer Moses stand und das mosaische Gesetz!“

Beginnen wir gleich mit dem Haupteinwand. Da ist Ziegler zunächst zu erwidern, daß er die Stellung des Autors zu Homer wohl nicht ganz richtig darstellt. So blind ist der Anonymus seinem Ideal gegenüber nicht, daß er es wie einen Götzen kritiklos anbetet. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: er wägt kurz nach unserer Stelle in dem bekannten Exkurs IX 11—15 den ästhetischen Wert von Ilias und Odyssee feinsinnig gegeneinander ab und setzt letztere eine Stufe tiefer, wobei er sogar einige Partien von ihr als *Διὸς ἐνύπνια* bezeichnet, sich also auf den Standpunkt des *quandoque bonus dormitat Homerus* stellt. Sodann komme ich keineswegs so leicht über seine ernsthaften Bedenken gegen die homerische Theomachie hinweg, wie das Ziegler S. 579 tut. Nach ihm findet der Autor zwar an Platon und Demosthenes recht erhebliche Mängel, bei Homer beschränkt er sich dagegen „auf die bescheidenen Ausstellungen gegen die Theomachie, nicht ohne diesen Stücken trotzdem den Charakter des *ὑπερφυές* und *φοβερόν* einzuräumen“. Ganz recht, aber wo steht das alles? Der Tadel Homers muß auf das strengste geschieden werden von den *ἁμαρτήματα*, die XXXIII 4 und XXXVI 2 angeführt sind, denn die stehen auf einem ganz andern Brett. In jener spätern Partie der Schrift ist von der *λέξις* die Rede, im neunten Kapitel handelt es sich dagegen um die *νοήσεις*. Gewiß ist Homer für den Verfasser des Traktats vom Erhabenen als stilistisches Muster unerreichbar, gewiß tut es dieser Verehrung keinen Abbruch, daß sich auch bei Homer *παραπτώματα* finden, und zwar *οὐκ ὀλίγα*, die der Anonymus

zwar nicht billigt, aber doch aus der Größe seiner Natur erklärt. Aber diese Bemerkungen finden sich in der *σύγκρισις ἀρετῶν*, dem letzten und größten Exkurs der Schrift, der durch die törichte Bemerkung des Caecilius hervorgerufen war, daß Lysias *ἀναμάρτητος* und *καθαρός*, Platon dagegen *πολλαχῇ διημαρτημένος* sei (XXXII 8). Caecilius hat sicher nur von der *λέξις* beider Schriftsteller gesprochen. Nicht bloß zufällig steht der Exkurs mitten in dem Abschnitt über die Metaphern. Also waren unter den *παραπτώματα* ausschließlich stilistische Mängel verstanden. Die Art, wie der Autor sich zu der ganzen Frage stellt, beweist das vollends: *οὐδὲν ἧττον οἶμαι τὰς μείζονας ἀρετάς, εἰ καὶ μὴ ἐν πᾶσι διομαλίζοιεν, τὴν τοῦ πρωτείου ψῆφον μᾶλλον ἀεὶ φέρεσθαι, κἂν εἰ μὴ δι' ἑνὸς ἑτέρου, τῆς μεγαλοφροσύνης αὐτῆς ἕνεκα* (XXXIII 4). Und nun handelt das neunte Kapitel gerade von der *μεγαλοφροσύνη*. In diesem Punkte kennt der Autor keine Concessionen. Was er an Homer und seiner Darstellung der Gottheit auszusetzen hat, ist durchaus nicht bescheiden. Es richtet sich auch nicht allein gegen die Theomachie. Sondern der Tadel Homers ist schon lange vorher im Gange, seit § 4, d. h. von dem Punkte an, wo nach der großen Lücke der erhaltene Text wieder einsetzt. Die Götterschlacht (§ 6—7) ist nur der Höhepunkt. Und an sie fügt sich das Genesiscitat ganz natürlich als Schlußglied an. Dies zu zeigen, ist die Aufgabe einer genauen Analyse von *περὶ ὕψους* IX 4—9.

Daß mit § 10, unmittelbar hinter dem Genesiscitat, ein neuer Abschnitt beginnt — man sagte vielleicht besser: Teilabschnitt —, habe ich schon früher aufgezeigt (TAQ S. 24 f.). Das sagen die Anfangsworte: *οὐκ ὀχληρὸς ἂν ἴσως, ἑταῖρε, δόξαιμι, ἓν ἔτι τοῦ ποιητοῦ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων παραθέμενος τοῦ μαθεῖν χάριν, ὡς εἰς τὰ ἡρωϊκὰ μεγέθη συνεμβαίνειν ἐθίζει.* Das heißt doch: von den Göttern haben wir nun lange genug gesprochen, und so wollen wir denn zu den Menschen übergehen. Der eben abgeschlossene Teil handelte von den *θεῖα μεγέθη*, von der Darstellung göttlicher Größe. Der erhaltene Text stimmt dazu. Wie sich dieser Teil in die Ökonomie des Werkes einordnet, ist leicht zu erkennen. Zu Anfang der Erörterungen über die *μεγαλοφροσύνη* hatte der Autor sozusagen programmatisch verkündet: *ἔχειν δεῖ τὸν ἀληθῆ ῥήτορα μὴ ταπεινὸν φρόνημα καὶ ἀγεννές· οὐδὲ γὰρ οἷόν τε μικρὰ καὶ δουλοπρεπῆ φρονοῦντας καὶ ἐπιτηδεύοντας παρ' ὅλον τὸν βίον θαυμαστόν τι καὶ τοῦ παντὸς αἰῶνος ἐξενεγκεῖν ἄξιον.*

μεγάλοι δ' οἱ λόγοι τούτων κατὰ τὸ εἰκὸς ὧν ἂν ἐμβριθεῖς ὦσιν αἱ ἔννοιαι (IX 3). Kurz nach diesen Worten setzt die große Lücke ein. Aber so viel ist doch gewiß, daß der Autor aus diesem allgemein formulirten Satz nun auch die Nutzanwendung zog und ungefähr folgendermaßen fortfuhr: also wird der *ἀληθὴς ῥήτωρ* (oder *ποιητής*) nur große Gedanken fassen und zum Gegenstand seiner Darstellung wirklich erhabene Vorwürfe wählen, d. h. *θεῖα* und *ἡρωϊκὰ μεγέθη*. Das wurde dann nach seiner Art an Beispielen gezeigt und umfänglich erörtert, wie umfänglich, sehen wir daraus, daß der erste Abschnitt, der über die Götter, nach der großen Lücke[1]) immer noch nicht zu Ende ist. Warum er gerade bei diesem Punkte so lange verweilte, können wir noch ahnen. Es war die *ἀσέβεια* des Homer und wohl auch die anderer *ποιηταί*, die dem Autor besonderes Kopfzerbrechen verursachten. Denn seine Stellung zu dem *θεῖον* bedingt das. Doch darüber weiter unten.

Nun zur Analyse von IX 4—9. Da ist vorerst eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken. Die wohl großenteils durch den Überlieferungszustand der arg verstümmelten Schrift *περὶ ὕψους* bedingte Auffassung von deren mangelhafter Disposition, eine Auffassung, die übrigens in einem merkwürdigen Widerspruch zu der dem geistreichen Autor gezollten Bewunderung stand, ist heute nicht mehr haltbar. Sobald die Interpretation scharf zufaßt, zerteilen sich die Nebel, und ein äußerst zielbewußter und klarer Aufbau der Schrift tritt zutage. Das zeigt sich nicht nur in dem wohl abgewogenen Verhältnis ihrer einzelnen Teile zueinander, sondern auch in der *ἐπισύνθεσις τῶν ἐμφερομένων* (so *περὶ ὕψους* X 1) innerhalb dieser Teile selbst, d. h. in einer auf bewußter Kunst beruhenden Steigerung der Gedankenführung. Ein lebendiges Beispiel solch vollendeter Stiltechnik ist der letzte, erhaltene Teil des Ab-

1) Die Lücke ist durch den Ausfall von vier Blättern der einzigen Handschrift verschuldet; ihre Größe ist danach zu berechnen und beträgt etwa zehn Seiten der Vahlenschen Ausgabe. Also ist das Fehlende ebenso groß wie der erhaltene Teil des neunten Kapitels. TAQ S. 21 ff. ist der Nachweis versucht, daß hier über das *πάθος* gehandelt wurde, und zwar höchstwahrscheinlich in der vom Autor so beliebten Form des Exkurses. Die Erörterungen darüber können aber nicht sehr umfangreich gewesen sein, da ja der Autor am Schluß seiner Schrift verspricht, über die *πάθη* in einem besonderen *ὑπόμνημα* zu sprechen. Was sonst noch in der Lücke gestanden haben mag, läßt sich schwer ausdenken.

schnittes über die erhabenen Gedanken *περὶ θεῶν, περὶ ὕψους* IX 4—9.

§ 4 werden wir durch den wieder einsetzenden Text gleich in medias res geführt; denn er beginnt mit einem verstümmelten Satz. So viel sehen wir aber noch, daß von den Versen der Ilias *Δ* 442—43 die Rede ist,

ἥ τ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα
οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

Der Anonymus ist sicher nicht der erste, der an dieser Schilderung der Eris Anstoß genommen hat. So finden wir in den *Ὁμηρικὰ προβλήματα* des sogenannten Heraklit, die ja einen Niederschlag der allegorischen Mythendeutung der Stoiker geben, diese Stelle gleichfalls besprochen und dem Princip getreu ausgelegt: *διὰ γὰρ τούτων τῶν ἐπῶν οὐ θεά τις οὕτω παντάπασι τερατώδης ὑφ' Ὁμήρου μεμόρφωται, τὰς πρὸς ἑκάτερον μεταβολὰς τοῦ σώματος ἀπίστους ἔχουσα καὶ ποτὲ μὲν ἐπὶ γῆς ἐρριμμένη ταπεινή, ποτὲ δ' εἰς ἄπειρον αἰθέρος ἐκτεινομένη μέγεθος, ἀλλ' ὃ συμβέβηκεν ἀεὶ τοῖς φιλονεικοῦσι πάθος ἐκ ταύτης τῆς ἀλληγορίας διετύπωσεν* (c. 29). Auch der Autor *περὶ ὕψους* kennt diese allegorischen Deutungsversuche, und es ist wichtig festzustellen, daß er zu diesem gebrechlichen Auskunftsmittel nicht greift. Dazu hat er sichtlich zuviel Geschmack. Er findet sich mit der Aporie durch eine geistreiche Redewendung ab: *καὶ τοῦτο* (d. h. *τὸ ἐπ' οὐρανὸν ἀπὸ γῆς διάστημα*, die ungeheuerliche Größe der Eris) *ἂν εἴποι τις οὐ μᾶλλον τῆς Ἔριδος ἢ Ὁμήρου μέτρον.* Homer ist eben ein so gigantischer, das ganze Weltall umspannender Geist, daß wir ihm solche Übertreibungen zugute halten müssen. Sicherlich ist das nur eine Auskunft der Verlegenheit. Aber wie geschickt weiß sich der Mann aus der Klemme zu helfen. Er fügt gleich eine Stelle aus der pseudohesiodeischen *Ἀσπίς* an (v. 267), die sich auch auf eine Göttin, die Achlys, bezieht: *τῆς ἐκ μὲν ῥινῶν μύξαι ῥέον* und setzt sein Urteil hinzu: *οὐ γὰρ δεινὸν ἐποίησε τὸ εἴδωλον, ἀλλὰ μισητόν.* Homer bleibt also selbst in seinen Fehlern noch *δεινός* und sinkt niemals auf die Stufe des Häßlichen herab. Das ist eine Entschuldigung, keineswegs aber eine Rechtfertigung Homers.

An einer solchen, absoluten Rechtfertigung liegt aber dem Autor, und so fährt er fort: *ὁ δὲ* (sc. Homer) *πῶς μεγεθύνει τὰ δαιμόνια;* Es folgen die Verse *E* 770—72, in denen die Rosse der Hera geschildert werden: sie springen mit einem Satze so weit,

wie ein Mann zu sehen vermag, der, auf hoher Felswarte sitzend, das weite Meer überschaut. Bewundernd heißt es von diesen Worten des Dichters: *τὴν ὁρμὴν αὐτῶν* (sc. *τῶν ἵππων*) *κοσμικῷ διαστήματι καταμετρεῖ*. Und doch regt sich selbst hier die Kritik, die vorsichtigerweise in Frageform gekleidet wird: *τίς οὖν οὐκ ἂν εἰκότως διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ μεγέθους ἐπιφθέγξαιτο, ὅτι ἂν δὶς ἑξῆς ἐφορμήσωσιν οἱ τῶν θεῶν ἵπποι, οὐκέθ' εὑρήσουσιν ἐν κόσμῳ τόπον*. Also auch hier, wie bei den *ἔπη* über die Eris, begeht Homer einen Fehler, und zwar denselben wie dort, nämlich eine starke Übertreibung. Das ist *ὑπερφυές*, das natürliche Maß überschreitend. Wer kann hier den offenkundigen Tadel bestreiten? Der Anonymus ist kein blinder Verehrer Homers. Aber er liebt ihn und so verteidigt er ihn, ebenso wie er dem verfehlten Coloß, und nicht dem Doryphoros des Polyklet, an dessen Kunst *θαυμάζεται τὸ ἀκριβέστατον*, die Palme reicht (XXXVI 3). Seine Auffassung der genannten Stelle ist die praktische Anwendung seiner Theorie über die *ἀνακεκραμέναι τοῖς ὑψηλοῖς κακίαι*, die er Cap. III—IV vorgetragen hatte. Da war zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, der *ὑπερβολή* und der *ἔλλειψις*[1]), ein scharfer Schnitt gezogen worden, für erstere fand er eine Entschuldigung: *ὅλως δ' ἔοικεν εἶναι τὸ οἰδεῖν* (der „Schwulst", d. h. das Zuviel) *ἐν τοῖς μάλιστα δυσφυλακτότατον. φύσει γὰρ ἅπαντες οἱ μεγέθους ἐφιέμενοι, φεύγοντες ἀσθενείας καὶ ξηρότητος κατάγνωσιν, οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπὶ τοῦθ' ὑποφέρονται, πειθόμενοι τῷ 'μεγάλων ἀπολισθαίνειν ὅμως εὐγενὲς ἁμάρτημα'*, sein Gegensatz aber, *τὸ μειρακιῶδες*, das *peccatum in minus*, ist *ταπεινὸν ἐξ ὅλου καὶ μικρόψυχον καὶ τῷ ὄντι κακὸν ἀγεννέστατον* (III 3. 4). So steht der Anonymus zu dem Altvater hellenischer Dichtung.

Und nun folgt bei ihm die Kapitalstelle, deren richtiges Verständnis für uns von allergrößter Bedeutung ist (§ 6). Bei der Theomachie versagt jener Maßstab. Zwar beginnt der Autor mit den Worten *ὑπερφυᾶ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς θεομαχίας φαντάσματα*, aber nachdem die Stelle citirt ist, fährt er fort: *ἐπιβλέπεις, ἑταῖρε, ὡς ἀναρρηγνυμένης μὲν ἐκ βάθρων γῆς, αὐτοῦ δὲ γυμνουμένου ταρτάρου, ἀνατροπὴν δὲ ὅλου καὶ διάστασιν τοῦ κόσμου λαμβάνοντος, πάνθ' ἅμα, οὐρανὸς ᾅδης, τὰ θνητὰ τὰ ἀθάνατα, ἅμα*

1) Daß die peripatetische Anschauung von der *κακία* als einer *ὑπερβολή* oder *ἔλλειψις* der *ἀρετή* diesem ästhetischen System zugrunde liegt, ist TAQ S. 85 ff. gezeigt.

τῇ τότε συμπολεμεῖ καὶ συγκινδυνεύει μάχῃ; Diese Bilder sind zwar *φοβερά* (also *δεινά, ὑπερφυᾶ*), aber: *εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα καὶ οὐ σῴζοντα τὸ πρέπον.* So scheine — fährt der Autor fort — Homer in der Ilias *ὅσον ἐπὶ τῇ δυνάμει* die Menschen zu Göttern und die Götter zu Menschen gemacht zu haben (§ 7).

Und das sind die „bescheidenen Ausstellungen gegen die Theomachie"! Ich glaube: die Ausdrücke „gottlos" und „über das schickliche Maß hinausgehend" sind im Munde eines religiösen Mannes und eines feinen Kritikers der schärfste Tadel, den man sich überhaupt denken kann. Denn wie steht es hier mit der Allegorie? Man nimmt gemeiniglich an, der Autor bekenne sich hier zu dieser bequemen Methode. Auch Ziegler (S. 579) meint, daß „durch den Zusatz *εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο* dem Vorwurf des *ἄθεον* und *οὐ σῷζον τὸ πρέπον* eigentlich, noch ehe er ausgesprochen ist, die Spitze abgebrochen werde". Diesen Zusatz „man müßte dies denn in allegorischem Sinne auffassen" deute ich aber ganz anders. Wie wir bereits sahen, hielt der Autor von dieser Verzweiflungsauskunft einer in die Enge getriebenen Orthodoxie keinen Deut. Wo er kann, legt er an Homer immer einen Maßstab an, der auch in seinen Fehlern noch das Riesenhafte seiner *φύσις* gelten läßt. Die Fehler selbst gibt er unumwunden zu. Jetzt aber wirft er diesen Maßstab fort, weil er ihn für die Götterschlacht nicht mehr brauchen kann. Er sieht nur noch eine Auskunft, die Allegorie, aber was diese angeht, so möchte ich im Gegensatz zu Ziegler sagen: er gibt dieses Hilfsmittel eigentlich schon auf, noch ehe er es genannt hat. Nur im Vorübergehen wirft er einen scheuen Blick darauf, aber es fehlt ihm der Glaube. Warum sagt er denn nicht klipp und klar: das ist ja gar nicht *ἄθεον*, denn es ist nur Allegorie? Warum versteckt er, der gewandte Stilist, die Hauptsache in einen hypothetischen Nebensatz? Warum ergeht er sich, nachdem er den Schlüssel zum richtigen Verständnis der Stelle gegeben hat, noch weiter in der Ausmalung der Gottlosigkeit der Verse? War das alles schön und gut, so brauchte er nicht fortzufahren: *πολὺ δὲ τῶν περὶ τὴν θεομαχίαν ἀμείνω τὰ ὅσα ἄχραντόν τι καὶ μέγα τὸ δαιμόνιον ὡς ἀληθῶς καὶ ἄκρατον παρίστησιν* (§ 8), was durch eine andere Homerstelle erhärtet wird. Also war er doch immer noch der Meinung, daß in der Götterschlacht die Gottheit nicht als unbefleckt, groß und allmächtig dargestellt war.

Wie verträgt sich das mit der Allegorie? Nun, als vorsichtiger Mann hat er sie nur einer nebensächlichen Bemerkung gewürdigt, nach dem Grundsatz: *dixi et animam meam salvavi.*

Nun meint Ziegler, der Anonymus hätte, wenn er Homer wirklich tadelte, gleich ein *ὁμηρομάστιξ* etwa vom Schlage des Xenophanes sein müssen. Als ob es zwischen blinder Vergötterung und tötlicher Feindschaft nicht tausend Zwischenstufen gäbe. Wie der Autor zu Homer steht, zeigt fast jede Seite seiner Schrift, in erster Linie der Passus über die Theomachie selbst. Es tut ihm sichtlich leid, an seinem Ideal so häßliche Schattenseiten entdecken zu müssen. Das wird aus seiner ganzen Behandlung des heikeln Themas klar. Gerade weil er als echter Hellene Homer voller Bewunderung gegenübersteht, kann er ihn nicht mit Hohn und Spott überhäufen. Und wo seine Verteidigung möglich ist, da führt er alles an, was er zu ihr nur irgendwie beizubringen vermag. Aber bei der Theomachie versagt auch dieser *πολύτροπος*. Wollen wir es ihm übelnehmen, daß er von der Allegorie nichts wissen will? Und weiterhin: steht der Anonymus mit seiner Auffassung der homerischen Theomachie so ganz allein? Im Jahre 40 n. Chr. dachte wohl die größte Mehrzahl der Gebildeten, der *παιδείας ἐπιστήμονες*, an die er doch seine Ausführungen richtet (*περὶ ὕψους* I 3), in diesem Punkte genau ebenso wie er. Vor allem die Anhänger der Stoa, zu denen der Autor selbst unzweifelhaft zu zählen ist. Gottheit und Weltall waren nach ihrer Lehre eins, und in den höchsten Tönen haben sie das Wesen der Gottheit gepriesen, die den *κόσμος* durchdringt und ihn zu ihrem sichtbaren Ebenbild gestaltet. Belege dafür anzuführen ist überflüssig, denn Seneca der Philosoph und die Schrift *περὶ κόσμου* liefern ihrer Hunderte. Wohl aber verlohnt es sich, den Autor zu dieser Frage einmal selbst zu vernehmen.

Der stoische *ἐνθουσιασμός* für die überwältigende Größe und Erhabenheit des *κόσμος* bricht bei ihm aus den Worten hervor: *ἡ φύσις οὐ ταπεινὸν ἡμᾶς ζῷον οὐδ' ἀγεννὲς ἔκρινε* [*τὸν ἄνθρωπον* del. Wilamowitz], *ἀλλ' ὡς εἰς μεγάλην τινὰ πανήγυριν εἰς τὸν βίον καὶ εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπάγουσα θεατάς τινας τῶν ἄθλων* [Reiske: *ὅλων* cod.] *αὐτῆς ἐσομένους καὶ φιλοτιμοτάτους ἀγωνιστὰς εὐθὺς ἄμαχον ἔρωτα ἐνέφυσεν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς παντὸς ἀεὶ τοῦ μεγάλου καὶ ὡς πρὸς ἡμᾶς δαιμονιωτέρου. διόπερ τῇ θεωρίᾳ καὶ διανοίᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιβολῆς οὐδ'*

ὁ σύμπας κόσμος ἀρκεῖ, ἀλλὰ καὶ τοὺς τοῦ περιέχοντος πολλάκις ὅρους ἐκβαίνουσιν αἱ ἐπίνοιαι, καὶ εἴ τις περιβλέψαιτο ἐν κύκλῳ τὸν βίον, . . . ταχέως εἴσεται, πρὸς ἃ γεγόναμεν (XXXV 2). Das pantheistische Wonnegefühl, das den Gott in der eigenen Brust empfindet und sich, das Individuum, mit dem All identificirt, ist hier in wahrhaft poetischer Weise zum Ausdruck gebracht. Wer so spricht, dem ist der Götterhimmel Homers nur ein Abglanz dichterischer Phantasie. Und er mag dieser Phantasie noch so viel zugute halten: da, wo es sich um die Reinheit und Erhabenheit göttlicher Majestät handelt, gibt es kein Paktiren. Wenn die Gottheit auf den Standpunkt menschlicher Schwäche herabgezogen wird, so verdient das den heftigsten Tadel, auch wenn der Frevler Homer heißt.

Legen wir diese Weltanschauung des Anonymus zugrunde, so erscheinen uns die soeben analysirten Darlegungen *περὶ ὕψους* IX 5—8 in einem noch klareren Lichte. Gottheit und All, das *θεῖον* oder *δαιμόνιον* und der *κόσμος*, sind eins, also wird die Größe der Gottheit an der Größe und Erhabenheit der ganzen *φύσις* zu messen sein. So beurteilt der Anonymus auch die Homerstellen. Gewaltig, *δεινόν*, ist nach ihm das *εἴδωλον*, die Phantasiegestalt der Eris, denn sie füllt den ganzen *κόσμος* aus, d. h. *τὸ ἐπ' οὐρανὸν ἀπὸ γῆς διάστημα* (IX 4). Und von den Götterrossen der Hera heißt es, daß Homer *τὴν ὁρμὴν αὐτῶν κοσμικῷ διαστήματι καταμετρεῖ* (§ 5). Man könnte hier den Autor in Hinblick auf die soeben citirte Stelle mit seinen eigenen Worten folgendermaßen paraphrasiren: *τῇ Ὁμήρου θεωρίᾳ καὶ διανοίᾳ οὐδ' ὁ σύμπας κόσμος ἀρκεῖ, ἀλλὰ τοὺς τοῦ περιέχοντος ὅρους ἐκβαίνει αὐτοῦ ἡ ἐπίνοια*, denn: *ἂν δὶς ἑξῆς ἐφορμήσωσιν οἱ τῶν θεῶν ἵπποι, οὐκέθ' εὑρήσουσιν ἐν κόσμῳ τόπον*. Ist das übertrieben, ist es *ὑπερφυές*, so antwortet der Autor: *ὅμως εὐγενὲς τὸ ἁμάρτημα*. Die Götterschlacht ist aber unter keinen Umständen zu billigen, ist *ἄθεος καὶ οὐ σῴζουσα τὸ πρέπον*, da sie das Chaos, das *πάνθ' ἅμα* des Anaxagoras, die *ἀνατροπὴ καὶ διάστασις ὅλου τοῦ κόσμου* (IX 6) bedeutet. Die Gottheit, die diesen *κόσμος* ordnet und lenkt, ja, die mit ihm selbst identisch ist, sie sollte ihn in so frevelhafter Weise stören oder gar vernichten und den Urzustand des wüsten Chaos wieder heraufführen? Nicht die Vernichtung, sondern die Erschaffung dieser Welt ist ihre Aufgabe, und die Darstellung göttlicher Erhabenheit findet sich deshalb nicht

bei Homer, sondern — *εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ τῶν νόμων* des jüdischen *θεσμοθέτης*.

Man sehe sich das Genesiscitat einmal ganz vorurteilsfrei an, lasse das Erstaunen über diese „vom Himmel gefallenen Worte" völlig beiseite und frage sich dann: paßt es nicht wunderbar in diesen Gedankenzusammenhang? Auch Ziegler nennt es „wahrhaft grandios". Aber das Citat ist — wir betrachten es bloß inhaltlich — nicht nur sehr angebracht an der Stelle, wo wir es jetzt lesen, sondern es muß auch da stehen. Denn die Homerstelle, die gleich nach der Theomachie angeführt wird, ist kein vollgültiger Ersatz für sie. Wenn Ziegler von letzterer sagt (S. 579), „daß der Autor eifrigst eine Stelle beibringt, wo Homer der Forderung der reinen, unbefleckten Größe in der Götterdarstellung genügt hat", so ist das nur halb richtig. Daß der Anonymus sich bemüht, den Eindruck seines gegen Homer gerichteten Tadels abzuschwächen — psychologisch genommen: nicht nur seinem Publikum gegenüber, sondern auch vor sich selbst —, ist nicht zu verkennen. Aber er bewertet die Stelle als das, was sie wirklich ist, er findet sie zwar *πολὺ τῶν περὶ τὴν θεομαχίαν ἀμείνω*, aber er kann sie doch auf keinen Fall als das letzte und vollendetste Muster erhabener Darstellung des *δαιμόνιον* angesehen haben. Ziegler empfindet ganz richtig, wenn er sagt, daß Homer in jener Stelle „der Forderung usw. genügt". Und sicher hat sich der Autor eifrig nach einem passenden Homercitat umgesehen, durch das der üble Eindruck der Theomachie einigermaßen verwischt werden konnte. Denn das beweisen die Worte, die er beiläufig einfließen läßt: *πολλοῖς δὲ πρὸ ἡμῶν ὁ τόπος ἐξείργασται,* wobei ich *τόπος* nicht mit „Stelle", sondern — wie *περὶ ὕψους* III 5 — mit „Kapitel" übersetzen möchte, also: viele haben schon vor mir dies Thema (d. h. die Darstellung der *θεῖα μεγέθη* durch Homer) abgehandelt. Diese Literatur kennt der Autor also und in ihr wird er gesucht haben, aber er fand nur ein genügendes, kein gutes oder gar sehr gutes Citat. Von seiner Weltanschauung aus betrachtet ist das Genesiscitat bei weitem erhabener und großartiger als jede Stelle Homers, und ich kann mir nicht helfen, auch ich muß mich diesem Urteil anschließen, obwohl die Philon und Josephus nicht zu meinen Freunden gehören. Und ich sehe eben in der decenten Art, in der der Anonymus die Stelle beibringt, in dem *ταύτῃ καί,* durch das die innerlich von ihm anerkannte Überlegenheit des Moses und

seines Gesetzes stilistisch zu einer Gleichwertigkeit umgeformt wird, in „der sichtlichen Hast, mit der er über dieses kleine Intermezzo hinweghuscht“[1]), noch immer den schlagenden Beweis für die Echtheit der Stelle, zugleich aber auch den Beweis, daß der Anonymus ein Hellene mit Leib und Seele war. Wie plump wirkt dagegen Josephus (Antiqu. I 15), der dieselbe Stelle der Genesis anführt und sie zu einem gehässigen Ausfall gegen Homer benutzt: *ἤδη τοίνυν τοὺς ἐντευξομένους .τοῖς βιβλίοις παρακαλῶ τὴν γνώμην θεῷ προσανέχειν καὶ δοκιμάζειν τὸν ἡμέτερον νομοθέτην, εἰ τήν τε φύσιν ἀξίως αὐτοῦ κατενόησε καὶ τῇ δυνάμει πρεπούσας ἀεὶ τὰς πράξεις ἀνατέθεικε, πάσης καθαρὸν τὸν περὶ αὐτοῦ φυλάξας λόγον τῆς παρ' ἄλλοις ἀσχήμονος μυθολογίας. C'est le ton qui fait la musique.* Diesen Unterschied des Tones hat Ziegler nicht beachtet, wenn er (S. 582) die unverkennbare Tatsache, „daß der Autor sich über das Thema 'Moses und Homer' wörtlich ebenso ausdrückt wie Josephus, d. h., da ein Zusammenhang bestehen muß und sowohl eine Benutzung des Josephus beim Anonymus wie das Umgekehrte ausgeschlossen ist, nicht nur im Gedanken, sondern auch in der Terminologie auf den Spuren der jüdischen Apologetik wandelt“, als Beweis für die Unechtheit des Citats anführt. Die wörtlichen Anklänge, die bei einem Vergleich beider Stellen sofort in die Augen springen, zwingen in der Tat, hier einen Zusammenhang anzunehmen, der durch die Hypothese einer beiden Autoren gemeinsamen Quelle am leichtesten erklärt wird. Ziegler hat ferner nicht beachtet, daß die Übereinstimmung zwischen dem Autor und Josephus über die von ihm beanstandete Stelle hinausgeht, denn das *ἄθεον καὶ οὐ σῷζον τὸ πρέπον* in des ersteren Urteil über die Götterschlacht findet bis auf das Wort sein Äquivalent in den *πρέπουσαι θεῷ πράξεις* bei dem jüdischen Schriftsteller. Und nun soll ein obskurer Fälscher das wunderbare *ἦθος* des Anonymus getroffen haben, durch das er sich so himmelweit von Josephus unterscheidet? Logischerweise müßte man übrigens jetzt auch den Passus über die Götterschlacht streichen. Aber Ziegler wird dem Charakter des Anonymus nicht gerecht. Der ist ein aufrechter Mann, der an dem Stein des An-

1) So TAQ S. 112. Ziegler erwähnt S. 591 A. 1 diese Worte zum Beweise dafür, daß ich den Anstoß, den das Genesiscitat bietet, richtig empfunden habe. Aber dieser Anstoß ist von mir immer so, wie oben ausgeführt, gedeutet worden.

stoßes, der *ἀσέβεια* Homers, nicht vorübergeht, der an seinem Ideal mit Freimut tadelt, was er an ihm auszusetzen findet: das ist die *μεγαλοφροσύνη*, die erste und wichtigste Quelle des Erhabenen, die er selbst so überschwänglich gepriesen hat. Ein solcher Mann scheut sich auch nicht, die Consequenz aus seiner Weltanschauung zu ziehen und die Worte des Moses erhabener zu finden als die Homers.

Stünde nicht das Genesiscitat an seiner jetzigen Stelle, so würden wir es vermissen. Denn der ganze Abschnitt über die *θεῖα μεγέθη* entbehrte dann seines natürlichen Abschlusses, auf den die ganze Gedankenführung des Anonymus hinausläuft. Wir erwarten von ihm, der alle seine Theorien mit Beispielen belegt, nicht eine Entschuldigung Homers, sondern ein in jeder Hinsicht einwandfreies Exempel für die Darstellung göttlicher Größe, eben das Musterbeispiel *κατ᾽ ἐξοχήν*. Indirekt gibt auch Ziegler zu, daß nur die Fremdartigkeit des Citates selbst ihn stutzig macht. Er meint (S. 580), der Anonymus hätte ja genug Stellen aus der griechischen Literatur anführen können und es nicht nötig gehabt, auf Moses und das Gesetzbuch der Juden zurückzugreifen. Also wenn statt der Genesis etwa Platon, Pindar oder Aischylos citirt wären, würde er alles in schönster Ordnung finden. Das ist eine bedenkliche Methode. Auch als die *Ἀθηναίων πολιτεία* des Aristoteles gefunden wurde, war man sehr erstaunt, denn man hatte sich von ihr ein ganz anderes Bild gemacht: so wurde sie denn athetirt. Sehen wir uns vor, daß es dem Genesiscitat der Schrift *περὶ ὕψους* nicht ähnlich ergehe. Denn was wissen wir von ihrem Verfasser? Gerade das Genesiscitat, das ihm seine persönliche Note gibt, durch die wir ihn vielleicht einmal werden identificiren können, das sollen wir hinauswerfen? Nur ein strikter Beweis kann uns dazu zwingen. Dieser Beweis ist nicht geführt, wenn wir es als unerträglich hinstellen, daß ein Grieche Moses über Homer gestellt hat. Wie diese — übrigens stark zu modificirende — Tatsache in der Weltanschauung dieses Griechen, der der Anonymus ist, begründet liegt, haben wir eben gezeigt. Wenden wir uns also dem nächsten Argument Zieglers zu.

Nach Ziegler (S. 585ff.) soll § 9 störend in die künstlerische Geschlossenheit der Schrift eingreifen. Das widerspricht unserer eben aufgestellten Behauptung von der absoluten Notwendigkeit der Stelle, aber sehen wir zunächst davon gänzlich ab. Die Anfangs-

worte von § 10 lauten: *οὐκ ὀχληρὸς ἂν ἴσως, ἑταῖρε, δόξαιμι, ἓν ἔτι τοῦ ποιητοῦ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων παραθέμενος,* „Vielleicht dürfte ich nicht lästig erscheinen, wenn ich noch ein Beispiel, aus Homer und die Menschen betreffend, anführe“ usw. *ὁ ποιητής* ist eben Homer, wie *περὶ ὕψους* VIII 2 und X 3, *ὁ ῥήτωρ* (XII 13) ist Demosthenes, das versteht also jeder, auch wenn vorher von einem andern die Rede war. Es zwingt uns demnach nichts, § 10 an den Schluß von § 8 anzuschließen, weil dort von Homer, in § 9 aber von Moses gesprochen wurde. Zudem ist Moses kein *ποιητής*, sondern ein *συγγραφεύς*. An dem abrupten Übergang nimmt auch Ziegler keinen Anstoß, denn das entspricht der Gewohnheit des Autors. Ich kann Zieglers weitern Ausführungen nicht folgen, da er meines Erachtens wieder zu sehr mit Gefühlsmomenten operirt. Ich möchte dem gegenübersetzen, wie ich die Stelle auffasse. Nur ein Beispiel will der Autor noch anführen, auch für die Art wie der Dichter die menschlichen Dinge behandelt, und damit geht er jetzt von den *θεῖα* zu den *ἡρωϊκὰ μεγέθη* über. Er hat schon zu lange bei dem ersten Punkt verweilt, jetzt will er den zweiten, ihm so sehr verwandten, um so schneller erledigen. Das geschieht mit sichtlicher Hast. Und wer unsern Darlegungen bisher mit Zustimmung gefolgt ist, wird in dem Übergang eine kleine Finte des geschickten Schriftstellers entdecken, nämlich das, was er selbst XVII 2 *ἡ τοῦ πανουργεῖν τέχνη* nennt. Er läßt dem Leser oder vielmehr Hörer gar keine Zeit, sich von seinem Staunen über das seltsame Citat zu erholen, und — mit Ziegler — zu fragen, was dieser fremde Gast denn hier zu suchen habe. Er erklärt die Debatte für geschlossen, hastet schnell über den neuen Abschnitt hinweg, um sich dann gleich in einen Exkurs zu verlieren, nach dem Grundsatz: aus den Augen, aus dem Sinn.

Auch die stilistische Form des Genesiscitats bei dem Autor *περὶ ὕψους* — es weicht bekanntlich nicht unerheblich von dem Original ab — hat Ziegler beschäftigt. Er findet, daß sie *in neutram partem* etwas Beweiskräftiges ergebe (S. 601), constatirt aber „die erstaunliche Tatsache, daß man die Ungenauigkeit und Freiheit des Citats selbst zu einem Argument für seine Echtheit hat machen wollen“ (S. 599). Ich denke, diese Tatsache ist gar nicht so erstaunlich. Denn man braucht nur die Fassung der Septuaginta neben die des Anonymus zu halten, um zu erkennen, daß bei letzterem eine bewußte Umstilisirung vorliegt. Das Citat

ist sichtlich von ihm für seine Zwecke zurechtgemacht. Man pflegt gemeiniglich zu sagen, daß der Autor aus dem Gedächtnis citire, wie das ja bei antiken Schriftstellern, in erster Linie bei Rhetoren, häufig der Fall ist, und aus dieser Ursache die so oft beobachtete Ungenauigkeit der Citate zu erklären. Aber keine Regel ohne Ausnahmen. So stimmt z. B. bei dem Autor auch das Citat aus der Theomachie nicht mit dem homerischen Text, vielmehr sind die Verse aus *Υ* und *Φ* zusammengearbeitet. Daß hier ein reines *αὐτοσχεδίασμα* frei nach dem Gedächtnis vorliegen soll, will mir nicht recht einleuchten, sondern ich denke mir, daß der Autor ganz bewußt die Contamination beider Theomachien vorgenommen hat, um so ein kurzes, aber für seine Zwecke völlig genügendes Citat zu erlangen. Er hätte, wenn er dem Original streng gefolgt wäre, sonst entweder 20 (*Υ* 55—74) oder gar mindestens 23 (*Φ* 385—408) Verse ausschreiben müssen, während er jetzt mit ganzen sechs ausreicht. Doch will ich auf diesen Punkt nicht allzuviel Gewicht legen. In unserm Falle ist der Tatbestand klar. Der Septuagintatext lautet[1]): *γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς . . . . . συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά. καὶ ἐγένετο οὕτως.* Dagegen halte man die Fassung des Anonymus, ein wahres Meisterstück schlagfertiger Kürze:

γενέσθω φῶς· καὶ ἐγένετο.
γενέσθω γῆ· καὶ ἐγένετο.

In seiner stillen Größe und wahren Erhabenheit wirkt dieses Citat als der wohlgefügte Schlußstein des Abschnittes über die *θεῖα μεγέθη*. Man hat das Gefühl, daß jetzt nichts mehr folgen kann[2]). Nach Ziegler freilich (S. 601) hätte der Anonymus in dieser Weise „das Citat in Grund und Boden gorgianisirt". Aber ich lasse den Autor selbst reden; er sagt X 7 von den wahrhaft großen Vertretern des *ὕψος*: *τὰς ἐξοχὰς ὡς (ἂν) εἴποι τις ἀριστίνδην ἐκ-*

1) Woher der Anonymus das Citat entnommen hat, ob aus einer Mittelquelle, aus der Septuaginta oder einer andern Übersetzung, lassen vorläufig wir außer Betracht. Vgl. darüber unten S. 194f.

2) Ziegler empfindet es S. 591 störend, daß das Citat so ganz ohne Erläuterung gelassen wird. Dieser Einwand erledigt sich jetzt von selbst. Daß dem Autor nicht daran liegen konnte, die Vorzüge des Moses vor Homer des längern und breitern auseinanderzusetzen, wird man begreifen. Er ist dessen durch die Form, die er dem Citat gegeben hat, gänzlich überhoben.

καθήραντες ἐπισυνέθηκαν, οὐδὲν φλοιῶδες ἢ ἄσεμνον ἢ σχολικὸν ἐγκαταττάττοντες διὰ μέσου und führt dafür als Beispiel die berühmte Stelle der Kranzrede an: *ἑσπέρα μὲν γὰρ ἦν, ἧκε δ' ἀγγέλλων τις ὡς τοὺς πρυτάνεις, ὡς Ἐλάτεια κατείληπται* (Demosth. XVIII 169). Hier hat der Redner mit raschen, aber sichern Strichen die gewaltige Aufregung in Athen gezeichnet, als wie ein Donnerschlag die Hiobspost von der Einnahme Elateias unter sie gefahren war; in knappen Sätzen, in rasendem Tempo läßt er die Ereignisse vor unsern Augen sich abrollen. Das nennt der Autor *ἐκκαθαίρειν τὰς ἐξοχάς*, das Herausgreifen der Höhepunkte, und dies Recept hat er bei dem Genesiscitat selbst angewandt. Unbestreitbar mit großem Erfolg.

* * *

Soweit führt uns die Analyse der Schrift *περὶ ὕψους*. Auch wenn wir hier stehenbleiben müßten, hielte ich den Nachweis für erbracht, daß das Genesiscitat in keinem Fall aus ihr entfernt werden darf. Denn die sonstigen Einwürfe Zieglers, namentlich seine sprachlichen Bedenken, sind leicht zu erledigen. Ehe ich zu ihnen übergehe, möchte ich jedoch zuerst ein äußeres Zeugnis für die Echtheit des Genesiscitats anführen, das uns zugleich den Autor und sein Werk in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt, jedenfalls aber mit einem Schlage so merkwürdige und weitreichende Zusammenhänge offenbart, daß die folgenden, etwas weitläufigen Erörterungen dadurch notwendig werden.

Eine Stelle in dem Werke *περὶ ἰδεῶν λόγου* des Hermogenes von Tarsos kommt uns zur Hilfe und bestätigt, ja erweitert unsere bisherigen Ergebnisse. Denn so einzigartig sich die Schrift vom Erhabenen auch innerhalb der erhaltenen Literatur ausnimmt, ist sie doch *οὐκ ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης*, d. h. ihr Verfasser schwebt mit seinen literarästhetischen Theorien keineswegs in der Luft, sondern steht auf einem sehr soliden Boden. Die zwei Bücher *περὶ ἰδεῶν* des Hermogenes und der mit ihnen eng verbundene Traktat *περὶ μεθόδου δεινότητος* zeigen in den Gedanken wie in der Terminologie so auffallende Berührungen mit der Schrift *περὶ ὕψους*, daß die Annahme einer beiden gemeinsamen Quelle nicht zu umgehen ist. Man ist sich heute wohl auch einig darin, daß Hermogenes, trotz seines anmaßenden Selbstbewußtseins, ein völlig unorigineller Kopf ist und in seinen Werken so gut wie alles abgeschrieben hat. Bei dem Anonymus liegt die Sache freilich

etwas anders. Denn auch dort, wo er fremde Gedanken verwertet, gibt er ihnen immer noch etwas von seiner Persönlichkeit mit, *ἔστιν δ' οὐ κλοπὴ τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ὡς ἀπὸ καλῶν εἰδῶν ἢ πλασμάτων ἢ δημιουργημάτων ἀποτύπωσις* (*περὶ ὕψους* XIII 3).

Von den *ἰδέαι* des Hermogenes interessirt uns am meisten die *σεμνότης*, die mit dem *ὕψος* geradezu identisch ist. In dem sie behandelnden Kapitel (*περὶ ἰδεῶν* I 6) bespricht er zuerst die *σεμναὶ ἔννοιαι*, also genau denselben Gegenstand wie *περὶ ὕψους* IX. Hermogenes unterscheidet vier Klassen der *σεμναὶ ἔννοιαι* und zwar 1) *αἱ περὶ θεῶν ὡς περὶ θεῶν λεγόμεναι*, 2) *αἱ περὶ τῶν θείων ὡς ὄντως πραγμάτων*, 3) *αἱ περὶ πραγμάτων, ἃ δὴ φύσει μέν ἐστι θεῖα, τὸ πλεῖστον δ' ἐν ἀνθρώποις θεωρεῖται*, 4) *αἱ περὶ ἀνθρωπίνων μὲν κατὰ μόνας πραγμάτων, μεγάλων δὲ καὶ ἐνδόξων*. Der Vergleich dieses Schemas mit dem *περὶ ὕψους* IX zugrunde liegenden ergibt eine völlige Übereinstimmung beider Autoren, nur daß der Anonymus Punkt 1—3 zusammengezogen hat. In der *διαίρεσις* des Hermogenes mit ihrer kunstreichen Staffelung nach unten kommt ein so vorbedachtes und planmäßig angelegtes System zum Vorschein, daß wir es diesem flachen Kopf gar nicht zutrauen können. Und wenn man den Abschnitt genauer betrachtet, so findet man, wie große Schwierigkeiten dem Rhetor das fertige Baustück gemacht hat, das sich nicht in allem seinem Werke einfügt, denn er hat in diesem in erster Linie die Bedürfnisse des *πολιτικὸς λόγος* im Auge. Doch darüber weiter unten. Der Anfang des Kapitels ist das Entscheidende, und so setze ich ihn hierher (p. 242, 22 sqq. Rabe): *Ἔννοιαι τοίνυν εἰσὶ σεμναὶ μάλιστα μὲν αἱ περὶ θεῶν ὡς περὶ θεῶν λεγόμεναι· ἐπεὶ τὸ* (Ξ 346)

ἦ ῥα, καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἣν παράκοιτιν

καὶ ὅσα τοιαῦτα οὐχ ὡς περὶ θεῶν εἴρηται, διὸ πόρρω μοι δοκεῖ σεμνότητος εἶναι καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν, πλέον δὲ μετέχειν ἡδονῆς καὶ γλυκύτητος· ἀνθρωποπαθῶς γὰρ καὶ τὸ ὅλον εἰπεῖν ποιητικῶς λέλεκται, τὸ πλεῖστον δὲ ἡδονῆς ἡ ποίησις οἶμαι στοχάζεται. περὶ θεῶν δὲ ὡς περὶ θεῶν τὰ τοιαῦτα λέγεσθαί φημι, οἷον "ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος" καὶ πάλιν "βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν" καὶ πάλιν "παραλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς πᾶν, ὅσον ἦν ὁρατόν, οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως". καὶ ὅλως πολλὰς ἂν εὕροις τοιαύτας ἐννοίας παρὰ τῷ Πλάτωνι, καὶ γὰρ αὗταί εἰσιν ἐκ τοῦ Τιμαίου (p. 29 E. 30 A)

Die Stelle wirkt wohl für sich. Auch Hermogenes beginnt mit einem Tadel Homers und führt zum Beweise ein Beispiel an, den so oft angegriffenen *ἱερὸς γάμος*. Das war ein locus classicus der *ὁμηρομάστιγες*, und vielleicht stand diese Stelle auch in der verlorenen Partie von *περὶ ὕψους*. Ferner ist zu beachten, daß Hermogenes, ebenso wie der Anonymus, auf eine allegorische Deutung verzichtet. Wie eine solche möglich ist, zeigt Heraklit c. 39. Sodann bemüht sich Hermogenes gleichfalls, Homer zu entschuldigen. Homer — so sagt er — ist ein Dichter, und *πλεῖστον ἡδονῆς ἡ ποίησις στοχάζεται*. Dies Motiv findet sich nun zwar bei dem Autor *περὶ ὕψους* nicht, aber das spricht keinesfalls gegen die gemeinsame Quelle. Wie man es so oft bei Excerptoren beobachtet, ergänzen sich beide hier: sie haben verschiedene Homerstellen herausgegriffen und geben deshalb verschiedene Erklärungen. Man sieht ja sofort, daß auf die Theomachie der Gesichtspunkt des Hermogenes, *ἡδονή* und *γλυκύτης*, gar nicht anwendbar ist. Indessen wird diese kleine Diskrepanz weiter unten ihre völlige Erklärung finden. Sie kann schon so nicht den Eindruck verwischen, daß wir es bei Hermogenes und dem Autor *περὶ ὕψους* mit einer und derselben Theorie, also mit einer gemeinsamen Quelle zu tun haben. Sogar wörtliche Anklänge sind festzustellen, denn dem *ἀνθρωποπαθῶς* bei Hermogenes entspricht in der Schrift *περὶ ὕψους* IX 7: *Ὅμηρος γάρ μοι δοκεῖ παραδιδοὺς τραύματα θεῶν στάσεις τιμωρίας δάκρυα δεσμὰ πάθη πάμφυρτα τοὺς μὲν ἐπὶ τῶν Ἰλιακῶν ἀνθρώπους ὅσον ἐπὶ τῇ δυνάμει θεοὺς πεποιηκέναι, τοὺς θεοὺς δ' ἀνθρώπους*[1]).

Wir brauchen uns danach also nicht zu wundern, wenn uns bei Hermogenes nunmehr auch das Äquivalent des Genesiscitats entgegentritt. Er citirt den platonischen Timaios als Gegenbeispiel, und zwar bringt er gleich drei Stellen bei. Auch sie sind einer Kosmogonie entnommen. Vergleicht man diese drei Citate mit dem einen des Anonymus, so muß man wohl sagen: *πλέον ἥμισυ παντός*. Es ist doch gar kein Zweifel möglich, daß, rein stilistisch genommen, das Genesiscitat turmhoch über den Timaiosstellen steht. Und so verstehe ich die Originalität des Anonymus, daß er die in seiner Quelle vorgefundenen Platoncitate durch das einzige schlagende Beispiel wahren *ὕψος* ergänzte. Was er sich

1) Auch das *ἄχραντον* des *δαιμόνιον* (*περὶ ὕψους* IX 8) kann nur als die Freiheit von niedrigen *πάθη* aufgefaßt werden.

dabei dachte, kann ich nur in seiner Sprache ausdrücken: *σεμνὸς μὲν ὁ Πλάτων, ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης τῷ ὄντι ὑψήγορος*. Denn wie er den Stil Platons bewertete, wissen wir noch: *ὁ μὲν ῥήτωρ* (sc. *Δημοσθένης*) *ἅτε παθητικώτερος πολὺ τὸ διάπυρον ἔχει καὶ θυμικῶς ἐκφλεγόμενον, ὁ δὲ* (sc. *Πλάτων*) *καθεστὼς ἐν ὄγκῳ καὶ μεγαλοπρεπεῖ σεμνότητι οὐκ ἔψυκται μέν, ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐπέστραπται* (*περὶ ὕψους* XII 3; vgl. TAQ S. 35).

Oder fand der Anonymus das Citat schon in seiner Quelle vor? Damit wird das Problem zurückgeschoben und es bleibt uns nichts anderes übrig, als nach dieser Quelle zu suchen. Bei diesem Unternehmen sind wir jetzt nicht mehr auf die Schrift vom Erhabenen allein angewiesen; Hermogenes kommt hinzu, und so haben wir in dem, was beide Autoren gemeinsam bieten, eben jene Quelle zu erkennen. Ehe wir diesen Weg beschreiten, muß aber noch zuerst einiges über das Werk des Hermogenes vorausgeschickt werden.

Die Schrift handelt von den *ἰδέαι τοῦ λόγου*, die nach Hermogenes (p. 217, 13 Rabe) sozusagen die *στοιχεῖα καὶ ἀρχαί*, die Elemente sind, aus denen sich jede Rede zusammensetzt. Diese Theorie begnügt sich also nicht mit der Lehre von den drei Stilarten[1], sie sucht vielmehr für die feinen Differenzen, die zwischen *λόγος* und *λόγος* bestehen, ein mehr gegliedertes Schema. Nach der Theorie von den drei genera dicendi gehört jedes Literaturwerk oder gar jeder Schriftsteller einer dieser drei Gruppen an. Der Ideenlehre steht aber ein viel reichhaltigeres Fachwerk für die literarische Rubricirung zu Gebote. Sie unterscheidet sieben *ἰδέαι τοῦ λόγου*, die ihrerseits wieder in Unterabteilungen zerfallen, und läßt jeden *λόγος* aus einer Mischung einzelner derartiger Partikelchen entstehen. Auf diese Art läßt sich die bunte Fülle einer großen Literatur systematisiren, d. h. diese Theorie ist nicht aus rhetorischen, sondern aus literarästhetischen Bedürfnissen hervorgegangen. Das beweist noch der Eingang von Hermogenes' Werk: *Εἴπερ ἄλλο τι τῷ ῥήτορι καὶ τὰς ἰδέας οἶμαι τοῦ λόγου τῶν ἀναγκαιοτάτων εἶναι γινώσκειν .... καὶ γὰρ τὸ τὰ τῶν ἄλλων εἰδέναι*

---

1) In die noch schwebende Controverse über die Urheber der einander ausschließenden Theorien von den genera dicendi und den *ἰδέαι τοῦ λόγου*, die sich in erster Linie um die Reconstruction von Theophrast *περὶ λέξεως* dreht, soll hier nicht eingegriffen werden.

κρίνειν, καθ' ὅ τι τε καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ἀκριβῶς καὶ καθ' ὅ τι μή . . . οὐκ ἄνευ τῆς περὶ ταῦτα ἐπιστήμης γένοιτ' ἄν. Erst an zweiter Stelle wird die Wichtigkeit dieser *ἐπιστήμη* auch für den betont, der *καὶ αὐτὸς γενέσθαι βούλοιτο λόγων ἐργάτης καλῶν τε καὶ γενναίων καὶ παραπλησίων τοῖς τῶν ἀρχαίων*, denn neben der *μίμησις* und dem *ζῆλος* der Alten ist sie notwendig. Nun ist aber Hermogenes *ῥήτωρ* und nicht *κριτικός*, und daraus sehen wir, daß er mit einem überkommenen System arbeitet, das er seinen praktischen Zwecken erst adaptiren muß. Diesem Zwecke, d. h. eine Anleitung zur Handhabung des *πολιτικὸς λόγος* zu geben, entspricht es auch, wenn er Demosthenes als den vollendetsten Stilkünstler hinstellt, der in seinen Reden alle *ἰδέαι* angewandt hat, und deshalb den *Δημοσθενικὸς λόγος* (p. 217, 21 sqq. Rabe) zur hauptsächlichen Grundlage seiner Darstellung macht. Halten wir diesen Punkt vor allem im Gedächtnis, da er nachher von Wichtigkeit sein wird.

Was in der Ideenlehre des Hermogenes von ihm selbst herrührt, was überkommenes Gut ist, das zu scheiden ist nicht unsere Aufgabe, da die Schrift *περὶ ὕψους* zu ihr keine Vergleichspunkte bietet. So bleibt die Quelle hier am besten ganz aus dem Spiel. Wohl aber muß darauf hingewiesen werden, daß auch die Schrift vom Erhabenen mehr ein literarkritisches als ein rhetorisches Werk ist trotz des praktischen Zieles, das sich der Autor in ihr gesteckt hat (vgl. *περὶ ὕψους* I 2). Das braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ferner ist auch der Anonymus ein Anhänger der *μίμησις τῶν ἀρχαίων* (vgl. *περὶ ὕψους* XIII 2—XIV). Und dann zeigt er eine merkwürdige Übereinstimmung mit Hermogenes in der Auffassung des Verhältnisses von *φύσις* und *τέχνη*. Ich stelle die Parallelen zusammen:

Hermogenes I 1 (p. 213, 14):	*περὶ ὕψους* II 2:
ἡ γάρ τοι μίμησις καὶ ὁ ζῆλος . . . μετὰ μὲν ἐμπειρίας ψιλῆς καί τινος ἀλόγου τριβῆς γινόμενος οὐκ ἂν οἶμαι δύναιτο τυγχάνειν τοῦ ὀρθοῦ, κἂν πάνυ τις ἔχῃ φύσεως εὖ· τοὐναντίον γὰρ ἴσως ἂν αὐτὸν καὶ σφάλλοι μᾶλλον τὰ τῆς φύσεως πλεο-	*ὅτι ἡ φύσις, ὥσπερ τὰ πολλὰ ἐν τοῖς παθητικοῖς καὶ διηρμένοις αὐτόνομον, οὕτως οὐκ εἰκαῖόν τι κἀκ παντὸς ἀμέθοδον εἶναι φιλεῖ, καὶ ὅτι αὕτη μὲν πρῶτόν τι καὶ ἀρχέτυπον γενέσεως στοιχεῖον ἐπὶ πάντων ὑφέστηκεν, τὰς δὲ ποσότητας*

νεκτήματα χωρὶς τέχνης τινὸς ἀλόγως ᾄττοντα, πρὸς ὅ τι καὶ τύχοι· μετὰ μέντοι τῆς περὶ ταῦτα ἐπιστήμης καὶ γνώσεως ὅτε τις τοὺς ἀρχαίους ἐθέλοι ζηλοῦν, κἂν μετρίως ἔχῃ φύσεως, οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι τοῦ σκοποῦ.

καὶ τὸν ἐφ' ἑκάστου καιρὸν ἔτι δὲ τὴν ἀπλανεστάτην ἄσκησίν τε καὶ χρῆσιν ἱκανὴ παρορίσαι καὶ συνενεγκεῖν ἡ μέθοδος, καὶ ὡς ἐπικινδυνότερα, αὐτὰ ἐφ' αὑτῶν δίχα ἐπιστήμης, ἀστήρικτα καὶ ἀνερμάτιστα ἐαθέντα, τὰ μεγάλα ἐπὶ μόνῃ τῇ φορᾷ καὶ ἀμαθεῖ τόλμῃ λειπόμενα. — XIII 2: *ἀπὸ τῆς τῶν ἀρχαίων μεγαλοφυΐας εἰς τὰς τῶν ζηλούντων ἐκείνους ψυχὰς ὡς ἀπὸ ἱερῶν στομάτων ἀπόρροιαί τινες φέρονται, ὑφ' ὧν ἐπιπνεόμενοι καὶ οἱ μὴ λίαν φοιβαστικοὶ τῷ ἑτέρων συνενθουσιῶσι μεγέθει.*

Aus diesen Äußerungen geht der Charakter der Quelle hervor: es war eine Schrift, die sich mit der *κρίσις τῶν λόγων* unter dem Gesichtspunkt der *μίμησις τῶν ἀρχαίων* befaßte[1]).

Hermogenes in seinen Ausführungen über die *σεμναὶ ἔννοιαι* gibt uns den Schlüssel zu ihrem völligen Verständnis und damit zu ihrer Identificirung. Wir wiesen schon oben darauf hin (S. 177), daß diese Partie sich innerhalb des hermogenianischen Werkes bereits deshalb als ein heterogenes Element kennzeichnet, weil sie in den sonstigen Rahmen der Schrift nicht recht hineinpaßt. So muß Hermogenes bei der ersten Klasse, den *ἔννοιαι περὶ θεῶν,* anmerken, daß man sie bei Rednern überhaupt nicht (*ἥκιστα*) findet. Wenn er aber behauptet, *τὰς δευτέραν ἢ τρίτην σεμνότητος ἐχούσας τάξιν καὶ μάλα ἂν εὕροις παρὰ τῷ Δημοσθένει,* so zeiht ihn

1) Hingewiesen sei hier noch auf den bemerkenswerten Umstand, daß das von Hermogenes jeder einzelnen *ἰδέα* zugrunde gelegte Dispositionsschema mit der Gliederung der Schrift *περὶ ὕψους* fast identisch ist. Hermogenes nennt (p. 218, 18 R.) die einzelnen Teile: *ἔννοια, μέθοδος περὶ τὴν ἔννοιαν, λέξις, σχήματα, κῶλα, συνθέσεις τε καὶ ἀναπαύσεις, ῥυθμός.* Dem entspricht beim Autor: *τὸ περὶ τὰς νοήσεις ἁδρεπήβολον* (c. VIII), *ἐκλογὴ καὶ ἐπισύνθεσις τῶν ἐμφερομένων* (c. X) mitsamt der *μίμησις,* die als *ὁδὸς ἐπὶ τὰ ὑψηλά* bezeichnet wird (XIII 2 – XIV) und der *φαντασία* (XV), *σχήματα* (XVI—XXIX), *γενναία φράσις* (XXX—XXXVIII) und *σύνθεσις* (XXXIX—XLIII). Vgl. TAQ S. 45 f.

die Einteilung selbst der Lüge, denn die ganze Art, wie diese Klassen definirt werden, hat mit Demosthenes und seinem Werke gar nichts zu tun. Betrachten wir den Text selbst (p. 243, 22 R.): *δεύτεραι δὲ . . . σεμναὶ αἱ περὶ τῶν θείων ὡς ὄντως πραγμάτων* (sc. *ἔννοιαί εἰσιν*), *οἷον ὡρῶν φύσεις εἰ ἐξετάζοι τις, ὅπως τε καὶ καθ' ἃς αἰτίας γίνονται, καὶ τὴν τοῦ παντὸς περιφορὰν καὶ φύσιν ἢ κινήσεις γῆς ἢ θαλάττης εἰ ζητοίη τις, ὅπως γίνονται, ἢ σκηπτῶν φορὰς ἢ ὅλως τοιαῦτα.* Hier meldet sich nun Hermogenes selbst wieder zum Worte, indem er bemerkt: *ταῦτα δὲ . . . . . . σεμνὸν μόνον, οὐ μὴν καὶ πολιτικὸν δύναται ποιεῖν τὸν λόγον*, die folgenden Beispiele aber sind wieder der Quelle zuzuweisen, denn sie stammen aus Herodot (II 24) und — dem Timaios Platons (58 A). Besonders das *ἐξετάζειν τὰς αἰτίας* macht dem Rhetor schweres Kopfzerbrechen, und das weist er für den *πολιτικὸς λόγος* ab. Wohl aber gibt er zu: *κατὰ ἔκφρασιν αὐτῶν τῶν γενομένων λέγοι τις αὐτά*, und da hat er gleich ein Beispiel aus dem Rhetor Aristeides bei der Hand. Der Tatbestand ist somit völlig geklärt: auch für die zweite Klasse der *σεμναὶ ἔννοιαι* ist nicht Demosthenes das Ideal, sondern Platon, speciell dessen Timaios, und zwar in dem Sinne, in dem ihn eine gewisse spätere philosophische Richtung auffaßte, nämlich als die stilistische Vollendung einer bestimmten Art philosophischer Forschung, des *rerum cognoscere causas* und der *quaestiones naturales*.[1]) Platons Schriftstellerei ist auch die Grundlage für die *τρίτη σεμνότητος ἐννοιῶν τάξις* bei Hermogenes (p. 245, 3 sqq. R.), der sie folgendermaßen charakterisirt: *οἷον εἰ περὶ ψυχῆς ὅτι ἀθάνατος, ἢ περὶ δικαιοσύνης ἢ σωφροσύνης ἢ τῶν τοιούτων διεξίοιμεν ἢ περὶ τοῦ βίου παντὸς ἢ τί νόμος ἢ τί φύσις ἢ τὰ τοιαῦτα.* Gleich denkt man an Phaidon und Phaidros, an Gorgias, den Staat und die Gesetze, zuletzt ist der Hinweis auf den Timaios auch hier wieder unverkennbar. Bei der vierten Klasse scheidet Platon begreiflicherweise aus, und Herodot, d. h. die Historiographie, tritt an seine Stelle: mit Demosthenes und dem *πολιτικὸς λόγος* hat das alles, trotz Hermogenes, nicht das geringste zu schaffen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch bei der Durchmusterung der folgenden Abschnitte über die *μέθοδος περὶ τὴν ἔννοιαν* und den Stil, wo Platon nicht weniger als 6 mal citirt wird, nämlich 4 mal der Phaidros und je einmal Timaios und Menexenos.

1) Vgl. Norden, Agnostos Theos S. 100.

Es muß ein bedeutender Geist gewesen sein, der diese Theorie begründet hat, wenn über hundert Jahre nach der Abfassung der Schrift vom Erhabenen der Rhetor von Tarsos auf sie zurückgriff, so schlecht sie auch sich seinem Lehrgebäude einfügen mochte. Ich denke, der Name dieses Mannes schwebt jetzt jedem auf der Zunge, und man darf ihn wohl ruhig aussprechen, trotz des Mißbrauchs, der in den letzten Jahrzehnten mit ihm getrieben worden ist. Denn daß der Schöpfer dieses literarästhetischen Systems kein anderer gewesen sein kann als der Stoiker Poseidonios von Apameia, ist kaum noch zu bestreiten.

Die zahlreichen Stellen der Schrift vom Erhabenen, die in dem Autor einen Schüler der Stoa erkennen lassen, sind von Paul Otto[1]) zuzammengestellt und durch zahlreiche Parallelen erörtert worden. Über dieses Thema ist die Diskussion endgültig geschlossen. Auch die hohe stilistische Bewertung Platons wird von Otto der stoischen Quelle des Autors zugeschrieben, indem er (p. 42) auf die offenkundige Vorliebe des Panaitios und Poseidonios für Platon hinweist. Wir sehen in allen diesen Dingen jetzt bedeutend klarer, und so muß auch ich eine Berichtigung, oder besser eine Erweiterung meiner seinerzeit vorgetragenen Behauptung vornehmen, daß der Anonymus in seinen rhetorischen Theorien auf seinem Lehrer Theodor von Gadara fußt (TAQ S. 46 ff.). Theodor ist seinerseits in vielen, ja in den wesentlichsten Punkten abhängig von Poseidonios[2]). Wir werden uns also nicht mehr mit der Copie begnügen, wo das Original zur Verfügung steht, und die wenigstens teilweise Reconstruction dieses Originals, des rhetorischen oder vielmehr literarkritischen Systems des Poseidonios, als unsere allernächste Aufgabe betrachten. Die folgende Untersuchung ist nur ein Anfang dazu, denn sie hält sich naturgemäß innerhalb der Grenzen, die unserem Thema gezogen sind.

Auf die schroffe Ablehnung Platons durch die ältere Stoa folgte seit Panaitios ein totaler Umschwung. Panaitios nannte nach Cicero

1) Quaestiones selectae ad libellum qui est *περὶ ὕψους* spectantes. Fuldae (Diss. Kil.) 1906 p. 30 ff.

2) Daß auch die Controverse zwischen Apollodoreern und Theodoreern nunmehr in einer ganz anderen Beleuchtung erscheint, bedarf nach dem Gesagten keiner Erörterung. Nur darauf soll kurz hingewiesen werden, daß wir in Poseidonios das Mittelglied zwischen Platon (in seiner Auffassung vom Wesen der Rhetorik) und Theodor mitsamt seiner Schule erkennen: ein neuer Gesichtspunkt für die Geschichte der Rhetorik.

(Tusc. I 79) den Gründer der Akademie *divinum, sapientissimum, sanctissimum, Homerum philosophorum.* Und dieses Urteil bezog sich nicht allein auf die Lehre Platons, sondern auch auf seine Meisterschaft des Stils. So Schmekel (Philosophie der mittleren Stoa S. 233 f.), der ferner wahrscheinlich macht, daß Panaitios Platon als Stilisten selbst über Demosthenes gestellt habe. Bei dem Autor *περὶ ὕψους* hat sich hier nun freilich ein Ausgleich vollzogen, indem beide Schriftsteller als gleich groß hingestellt werden, was durch ihre Zuteilung zu zwei verschiedenen literarischen *γένη*[1]) ermöglicht wird (vgl. TAQ S. 40 ff.). Ganz sicher ist Schmekels These aber nicht. Denn Cicero sagt in seiner Einleitung zu De officiis I 4, also in einer Schrift, in der er Panaitios selbst durchweg benutzt: *equidem et Platonem existumo, si genus forense dicendi tractare voluisset, gravissime et copiosissime potuisse dicere, et Demosthenem, si illa, quae a Platone didicerat, tenuisset et pronuntiare voluisset, ornate splendideque facere potuisse.* Da finden wir bereits den Standpunkt des Anonymus, die stilistische Gleichsetzung beider Größen der griechischen Literatur, denn die ethische Einschränkung (*si — voluisset*) geht sichtlich nur auf die *ἔννοιαι*, nicht auf die *λέξις*. Wir müssen also sagen, daß vielleicht schon Panaitios, sicher aber Poseidonios den Ausgleich herbeigeführt und dadurch ein für die gesamte Stilkritik sehr förderliches Princip aufgestellt hat.

Wenn Panaitios Platon den Homer der Philosophen nannte, so liegt in diesen Worten die prononcirte Stellungnahme zu einem Problem, das die Stoa von ihren Anfängen an beschäftigt hat. Gerade der Lehrer des Panaitios, Krates von Mallos, war, wenn auch nicht der Begründer, so doch der Hauptvertreter jener Richtung, die in der allegorischen Ausdeutung der homerischen Mythologie das Mittel sah, zu gleicher Zeit den Altvater hellenischer Dichtung von allen Vorwürfen zu reinigen und ihn für die Stoa zu reklamiren. Von Krates und seiner Schule stammt auch die Tendenz und der größte Teil des Materials in dem oben bereits öfter genannten Werk des Heraklit, und wenn dieser in den

1) Den gleichen Unterschied macht schon Dionysios Hal. Demosth. c. 23, dessen Ausführungen rhodische Doktrin verraten. Der Überschätzung Platons werden die Rhetoren bald entgegengetreten sein, bis sich dann von selbst der Ausgleich vollzog, den Philosophen und den Redner als zwei incommensubable Größen anzusehn.

wüstesten Ausdrücken gegen Platon vom Leder zieht — er nennt ihn unter anderm *κόλαξ καὶ Ὁμήρου συκοφάντης* —, so haben wir wohl auch darin eine Erbschaft jener bornirten grammatisch-philosophischen Homerexegese zu sehen [1]. Panaitios hat die Methode des Krates gänzlich verleugnet und sich offen der Richtung der Alexandriner angeschlossen. Er nannte den Aristarch, den größten Antipoden des Krates, einen *μάντις*, und zwar *διὰ τὸ ῥᾳδίως καταμαντεύεσθαι τῆς τῶν ποιημάτων διανοίας* (Athen. XIV 634 D). Man hat das als in ironischem Sinne gesagt deuten wollen [2], mit Unrecht, denn der Ausdruck *Ὅμηρος τῶν φιλοσόφων* in seiner Anwendung auf Platon zeigt die veränderte Stellung des Panaitios sowohl gegenüber Platon als auch gegenüber Homer. So ist Panaitios, im Gegensatz zu Krates und wieder auf ihm weiterbauend, bei aller Ablehnung der homerischen Theologie doch zu dem literarhistorischen Schema gekommen, das die stilistische Größe des Homer als etwas absolut Gegebenes betrachtet und alle jüngern *συγγραφεῖς καὶ ποιηταί* aus ihm wie aus einem unversiegbaren Borne schöpfen läßt. Auf Panaitios geht also letzten Endes der Autor *περὶ ὕψους* zurück, wenn er sagt (XIII 3): *μόνος Ἡρόδοτος Ὁμηρικώτατος ἐγένετο; Στησίχορος ἔτι πρότερον ὅ τε Ἀρχίλοχος, πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων, ἀπὸ τοῦ Ὁμηρικοῦ κείνου νάματος εἰς αὑτὸν μυρίας ὅσας παρατροπὰς ἀποχετευσάμενος.* Wo wir Begründung und Wurzel einer solchen Theorie zu suchen haben, beweist der Anonymus, der sich in unmittelbarem Anschluß an die citirten Worte für seine Behauptung auf den Aristarcheer Ammonios beruft und seine Werke *περὶ τῶν ὑπὸ Πλάτωνος μετενηνεγμένων ἐξ Ὁμήρου* beruft [3]. Durch diese seltsame Vermischung alexandrinischer Grammatik, stoischer Philosophie und schwärmerischer Verehrung Platons erhält dieses System seine persönliche Note: Panaitios und sein großer Schüler Poseidonios.

---

1) Wenigstens können wir schon bei dem Krateteer Herodikos in dessen Schrift *πρὸς τὸν φιλοσωκράτην* dieselbe Platonfeindlichkeit beobachten.

2) So R. Hirzel, Unters. z. Ciceros philos. Schriften II 258 A. 1, gegen den sich mit Recht Schmekel a. a. O. 207 A. 5 wendet.

3) Auch sonst zeigt sich der Autor auf dem Gebiete der alexandrinischen Grammatik beschlagen; z. B. benutzt er für seine *σύγκρισις* der Ilias und Odyssee einen andern Aristarcheer, den Menekrates von Nysa (vgl. E. Hefermehl, Rhein. Mus. LXI 1906 S. 283 ff.).

Denn daß Poseidonios diese Lehre seines Meisters übernahm und weiter ausbaute, ist offenkundig. Leider fällt es oft so schwer, das geistige Eigentum beider Männer voneinander zu sondern, und in bezug auf die Rhetorik sind wir besonders schlimm daran. Denn von Panaitios ist nicht einmal ein Buchtitel überliefert, den man auf eine rhetorische Schrift beziehen könnte. Von Poseidonios haben wir wenigstens einen solchen mit einem dazugehörigen Fragment. Es steht bei Diogenes Laertius VII 60: *ποίημα δέ ἐστιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιός φησιν ἐν τῇ περὶ λέξεως εἰσαγωγῇ, λέξις ἔμμετρος ἢ ἔνρυθμος μετὰ κατασκευῆς* (Kaibel: *σκευῆς* codd.) *τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυῖα·* [*τὸ*: del. Kaibel] *ἔνρυθμον δ' εἶναι τὸ 'Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ'· ποίησις δέ ἐστι σημαντικὸν ποίημα, μίμησιν περιέχον θείων καὶ ἀνθρωπείων.* Georg Kaibel hat diese Stelle in einem andern Zusammenhange besprochen[1]). Mit Recht schließt er aus dem Fragment, daß in der *εἰσαγωγὴ περὶ λέξεως* sowohl vom poetischen als auch vom Prosastil die Rede war, da, nach der Definition des *ποίημα* zu urteilen, Poseidonios einen graduellen, keinen generellen Unterschied zwischen beiden Gattungen machte. Unter Heranziehung von Strabon und der Plutarchischen Homerabhandlung erschließt Kaibel weiterhin, wie diese Auffassung von Poseidonios begründet wurde. Sie ergab sich aus einer geschichtsphilosophischen Betrachtung, nach der die Poesie allmählich von ihrem hohen Sockel herabgestiegen sei und sich in Prosa gewandelt habe. Das ist so ganz die Methode des Poseidonios, wie er ja auch die allgemeine Kulturentwicklung und die allmähliche Entstehung der Philosophie als einen historischen Proceß auffaßte: darüber referirt Seneca ep. mor. 90. Man kann also bei Poseidonios von einer förmlichen Kulturgeschichte sprechen und ebenso von einer Literaturgeschichte, die sich zwanglos in den Rahmen der ersteren einordnete; man sieht auch hier wieder, daß es ganz unmöglich ist, einen Teil der poseidonischen Lehre zu behandeln, ohne das ganze System in seiner Totalität zu erfassen. In dieses System passen ferner die Anschauungen über die Entstehung des *πολιτικὸς λόγος,* die Cicero in der Einleitung seiner Jugendschrift De inventione (I 1—5) im engsten Anschluß an Poseidonios[2]) vor-

---

1) Die Prolegomena *περὶ κωμῳδίας.* Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch. Philol.-hist. Kl. Neue Folge Bd. II Nr. 4, 1898 S. 21 ff.

2) Poseidonios als Quelle ist von Philippson, Fleckeisens Jahrb. Bd. 133, 1886 S. 417 erwiesen worden.

trägt. Die forensische und öffentliche Beredsamkeit hat sich danach allmählich von der Philosophie abgespalten: *cum a summis viris* (den Philosophen als Staatslenkern im Sinne Platons) *maximae res administrarentur, arbitror alios fuisse non incallidos homines, qui ad parvas controversias privatorum accederent* (Cic. § 4). Da diese Advokaten durch den Zwang der Verhältnisse oft gezwungen wurden, *a mendacio contra verum stare*, so ergab sich mit Naturnotwendigkeit der moralische Tiefstand der praktischen Beredsamkeit, die sich von der Philosophie getrennt und zu einer selbständigen Disciplin gestaltet hatte. Wir sehen, daß Poseidonios — wie das ja auch gar nicht anders sein konnte — neben ästhetischen und stilistischen auch ethische Kriterien seinen literarhistorischen Constructionen zugrunde legte. Das System selbst ist aber nichtsdestoweniger von einer wunderbaren Einheitlichkeit und Monumentalität, der Ausfluß eines harmonischen und allumfassenden Geistes, dessen Ausstrahlungen alle von einem einzigen Mittelpunkte ausgehen.

Ob Poseidonios die eben dargelegten Theorien in seiner *εἰσαγωγὴ περὶ λέξεως* ausgesprochen hat, können wir nicht mehr feststellen [1]). Aber es kommt ja nicht auf die Reconstruction eines einzelnen Werkes, sondern auf die Wiederherstellung des Systems an: wo Poseidonios dieses aufgestellt und näher begründet hat, durch welche Mittelquellen es dann zu dem Autor *περὶ ὕψους* und Hermogenes gekommen ist, das sind Fragen von sekundärer Bedeutung. Theodor von Gadara spielt hier sicher eine bedeutende

1) Für diese Annahme spricht, daß Poseidonios die Identität von Poesie- und Prosastil doch des nähern begründen mußte. In einem Handbuch, das die *εἰσαγωγή* ihrem literarischen Charakter nach ist (vgl. E. Norden d. Z. XL 1905 S. 481 ff.), konnte er schwerlich auf ein anderes Werk verweisen, z. B. auf den Protreptikos, wo ähnliche Ausführungen gestanden haben mögen. Der Titel *περὶ λέξεως* bezeichnet einen in sich geschlossenen Abschnitt der rhetorischen Theorie, für den ein bestimmtes traditionelles Schema bestand. Ist doch dieser Titel selbst traditionell; denn offensichtlich hat der berühmte *libellus* des Theophrast zu ihm Pate gestanden. Als Stoiker hätte Poseidonios consequenterweise *περὶ φράσεως* schreiben müssen (vgl. F. Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis, Bresl. philol. Abh. I 2 S. 5). Ob aber Poseidonios sich in allem ängstlich an das Schema gehalten hat und jegliche Abschweifung vom *λεκτικός* zum *πραγματικὸς τόπος* vermied, ist eine andere Frage, die wir mit dem uns zur Verfügung stehenden Material nicht entscheiden können.

Rolle, aber um ihn kümmern wir uns vorläufig nicht. Wesentlich ist dagegen die Feststellung, daß sowohl die Schrift vom Erhabenen als auch das Werk des Hermogenes den der zünftigen Rhetorik gezogenen engen Kreis überschreiten und den umfassenden Horizont des Poseidonios teilen, der nicht allein die attischen Redner, sondern auch Philosophen und Historiker, ja neben der Prosa auch die Poesie, also kurz: die gesamte griechische Literatur umfaßt. Daß die Schrift *περὶ ὕψους* trotz ihrer zu Anfang betonten praktischen Tendenz — diese läuft sozusagen mit nebenher — im wesentlichen ein literarästhetischer Traktat ist, geht auf die Orientirung ihrer Quelle zurück, derselben Quelle, die Hermogenes erst mühselig für seine rhetorischen Zwecke zurechtmachen mußte (s. oben S. 181 f.). Es war, wie Kaibel (S. 22) nachweist, Poseidonios, der den Satz aufstellte: *αἱ αὐταί εἰσιν ἀρεταὶ λόγου καὶ ποιήματος, παραλλάσσουσι δὲ ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον* (Proklos p. 229 Westph.). Damit begründete er ein literarisches System mit einer Reihe von Abstufungen nach unten: an der Spitze stand der göttliche Homer, aus dessen *νᾶμα* alle Spätern schöpfen, am untersten aber die praktische Beredsamkeit. Und wie dieses System sich theoretisch auf dem Gedanken der *μίμησις* aufbaute (Homer als Ideal), so diente es selbst wieder praktischen Zwecken. Es sollte zeigen, auf welche Weise der *ζῆλος τῶν ἀρχαίων* im einzelnen durchzuführen ist.

Das alles gilt, wohlverstanden, nur von der *λέξις*. Ganz anders verhält es sich mit den *πράγματα,* d. h. mit den *ἔννοιαι* und ihrer Auswahl und Anordnung. Hier tritt neben die ästhetische völlig gleichberechtigt die ethische Bewertung. Sie war, wie wir eben sahen, schon zur Abgrenzung des *πολιτικὸς λόγος* von der übrigen Literatur herangezogen worden. Sie ist aber überhaupt für die gesamte *κρίσις τῶν λόγων* von ausschlaggebender Bedeutung. Damit sind wir wieder bei dem Kernpunkt unseres Themas angelangt, bei der *ἀσέβεια* Homers. So hoch Poseidonios die stilistische Kunst des *ποιητής* stellt, so sehr ist er sich im klaren, daß seine religiösen Anschauungen, in erster Hinsicht seine Auffassung vom Wesen der Gottheit, vom ethischen wie vom allgemeinphilosophischen Standpunkt nicht mehr haltbar sind. Während er im Stil eine Entwicklung nach unten statuirt, läßt er die Geschichte der Philosophie den umgekehrten Weg nehmen. Sie erhebt sich von den primitiven mythologischen Gottesvorstellungen des Epos stufenweise bis zur

Gedankengröße Platons, natürlich des Platon, wie ihn Poseidonios auffaßte, d. h. des Verfassers des Timaios, aus dem der Stoiker seine eigene Lehre, seine eigene Weltanschauung nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit der Interpretation herleitete [1]).

So sehen wir, wie recht wir zu Anfang unserer Untersuchung daran taten, die Vorwürfe, die der Autor *περὶ ὕψους* gegen die homerische Theologie erhebt, von seiner stilistischen Bewertung Homers streng zu scheiden (S. 163 f.). Denn nicht nur in der Lehre von der *λέξις* [2]), sondern auch im *πραγματικὸς τόπος* ist er der Schüler des Poseidonios. Diese Abhängigkeit von seinem großen Vorbild erstreckt sich sogar bis auf seine Einteilung dieses ersten Hauptabschnittes der rhetorischen Theorie. Über dieses Stück poseidonischer Lehre sind wir seit kurzem durch die Untersuchungen von R. Watzinger (Rhein. Mus. LXIV 1909 S. 202 ff.) genauer orientirt. Watzinger weist nach, daß Vitruv in seinem Werke De architectura sich einer Dreiteilung bedient, die auf ein rhetorisches System und mit größter Wahrscheinlichkeit auf Poseidonios zurückzuführen ist. Dieses weitverbreitete System unterscheidet drei *ἔργα ῥήτορος*, nämlich *νόησις, εὕρεσις* und *διάθεσις*. Man erkennt in ihnen unschwer die Teile des *πραγματικὸς τόπος*. Auch der Autor *περὶ ὕψους* legt diese Einteilung seinen Ausführungen über die erste *πηγὴ τῆς ὑψηγορίας* (c. IX ff.), das *περὶ τὰς νοήσεις ἁδρεπήβολον* zugrunde. c. IX bespricht er die aus der *μεγαλοφροσύνη* fließenden *ὑψηλαὶ ἔννοιαι*, d. h. die *νόησις*, c. X die *ἐκλογή* und die *ἐπισύνθεσις τῶν ἐμφερομένων*, also die *εὕρεσις* und *διάθεσις*, wobei er aus irgendeinem Grunde die Terminologie der *λέξις* (*ἐκλογή* und *σύνθεσις ὀνομάτων*) auf die *πράγματα* übertragen

1) Von allen Werken des Poseidonios scheint sein Commentar zum platonischen Timaios den nachhaltigsten Einfluß auf die Spätern ausgeübt zu haben. Das beweisen dessen Spuren, die durch die Forschung bisher festgestellt sind. Auch die Gruppirung der *σεμναὶ ἔννοιαι* bei Hermogenes ist ja offensichtlich aus der Interpretation des Timaios hervorgewachsen. Man braucht deshalb aber nicht anzunehmen, daß gerade diese Schrift des Poseidonios die Quelle des Anonymus und des Hermogenes war. Poseidonios hat sich ohne Zweifel oft wiederholt und jener Commentar war nur eine Materialiensammlung, aus dem seine sonstige Schriftstellerei immer wieder neue Nahrung schöpfte.

2) Nach seiner eigenen Angabe (*περὶ ὕψους* XXXIX 1) hat der Anonymus *ἐν δυσὶ συντάγμασι* über die *σύνθεσις*, also über einen Teilabschnitt des *τόπος περὶ λέξεως* geschrieben, sicherlich auch hier in Anlehnung an das Werk des Poseidonios.

hat (vgl. TAQ S. 25 ff.). Denn was er X 1 *ἐκλέγειν ἀεὶ τὰ καιριώτατα* nennt, ist zweifellos der *εὕρεσις* gleichzusetzen, die ja nicht etwa die Wahl des Themas betrifft — diese ist Aufgabe der *νόησις* —, sondern die Auswahl der einzelnen dem Thema innewohnenden Gesichtspunkte bedeutet. *Τὰ ἐμφερόμενα* ist das, was Isokrates *τὰ ἐνόντα εἰπεῖν* nennt (z. B. Phil. 110. Bus. 44 Antid. 320, vgl. de pace 145). In den beiden etwas seltsamen Termini steckt also, was der Autor I 4 deutlicher nennt *τὴν ἐμπειρίαν τῆς εὑρέσεως καὶ τὴν τῶν πραγμάτων τάξιν καὶ οἰκονομίαν*. Sie hängen deshalb enger zusammen und treten dadurch der *νόησις* gewissermaßen gegenüber, weil bei dieser die Begabung, die *φύσις*, allein in Frage kommt, während bei ihnen selbst auch *ἐμπειρία* und *τέχνη* ein Wort mitzureden haben. Deshalb faßt sie Hermogenes unter dem einen Begriff *μέθοδος περὶ τὴν ἔννοιαν* zusammen. Aus diesen Zusammenhängen lassen sich noch weitere Consequenzen ziehen, doch würden sie hier zu sehr vom Thema abführen.

Die Abhängigkeit des Anonymus von Poseidonios, die wir somit in der rein äußerlichen und keineswegs wesentlichen Einteilung des *πραγματικὸς τόπος* constatiren können, läßt den Wahrscheinlichkeitsschluß zu, daß er auch sonst in der Theorie dem Meister gefolgt ist, vor allem dort, wo es sich um wichtige principielle Entscheidungen handelte. Principiell hochbedeutsam ist aber die Beurteilung Homers. Es liegt auf der Hand, daß Poseidonios den starken Gegensatz wohl bemerken mußte, der zwischen seiner stilistischen und seiner ethischen Bewertung der homerischen Gedichte klaffte. Diesen Gegensatz galt es unter allen Umständen zu überbrücken. Wie das bei dem Autor geschah, haben wir bereits gesehen (S. 166 f.). Er versuchte, ebenso wie Hermogenes (S. 178), Homer zu entschuldigen. Und auch in diesen Ausführungen erkennen wir die Hand des Poseidonios wieder. Dazu befähigen uns die Ergebnisse der Untersuchungen Kaibels (a. a. O. S. 22 ff.), die in einigen Punkten zu erweitern sind.

Die allegorische Ausdeutung der homerischen Mythen hatte schon Panaitios aufgegeben, und noch viel weniger dürfen wir Poseidonios mit diesem Testimonium paupertatis intellectus belasten. Was setzte er an ihre Stelle? Er brauchte zu keiner neuen Theorie seine Zuflucht zu nehmen, es bedurfte vielmehr nur, daß er sich in derselben Richtung umsah, die ihn schon sein Lehrer gewiesen hatte, nämlich bei der alexandrinischen Philologie. Schon Erato-

sthenes hatte die Frage nach dem *τέλος* der Poesie beantwortet und gesagt *ὅτι ποιητὴς πᾶς στοχάζεται ψυχαγωγίας, οὐ διδασκαλίας* (Strab. I 10)[1]). Denn der Dichter habe es nur mit dem *μῦθος* zu tun, und so dürfe man die Dichtung auch nicht *κρίνειν πρὸς τὴν διάνοιαν,* vielmehr sei die Wirkung des Mythos *ἡδονή* und *ἔκπληξις.* Diese selbe Anschauung vertritt auch Plutarch in seiner Schrift De aud. poet. 17 A: *τοῦτο δὲ παντὶ δῆλον, ὅτι μυθοποίημα καὶ πλάσμα πρὸς ἡδονὴν ἢ ἔκπληξιν ἀκροατοῦ γέγονεν* und ebd. 25 D: *τὸ γὰρ ἐμπαθὲς καὶ παράλογον καὶ ἀπροσδόκητον, ᾧ πλείστη μὲν ἔκπληξις ἕπεται, πλείστη δὲ χάρις, αἱ μεταβολαὶ παρέχουσι τοῖς μύθοις.* Und genau dasselbe sagt auch der Autor *περὶ ὕψους.* Man combinire nur die folgenden Stellen. Im 15. Kapitel, wo er von den *φαντασίαι* redet, heißt es (§ 2): *ὡς δ' ἕτερόν τι ἡ ῥητορικὴ φαντασία βούλεται καὶ ἕτερον ἡ παρὰ ποιηταῖς, οὐκ ἂν λάθοι σε, οὐδ' ὅτι τῆς μὲν ἐν ποιήσει τέλος ἐστὶν ἔκπληξις, τῆς δ' ἐν λόγοις ἐνάργεια.* Bei den dichterischen *φαντασίαι* kommt also nur die eine Art der *ψυχαγωγία,* die *ἔκπληξις,* in Frage; der Autor handelt ja nur über das *ὕψος,* und nach seinen eigenen Worten (XXIX 2) *πάθος δὲ ὕψους μετέχει τοσοῦτον, ὁπόσον ἦθος ἡδονῆς.* Dieser letzte Satz erschließt uns ein weiteres Stück der Theorie: die beiden Endziele dichterischer *ψυχαγωγία,* d. h. *ἔκπληξις* und *ἡδονή,* werden durch zwei verschiedene Mittel erreicht, erstere durch das *πάθος,* letztere durch das *ἦθος.* Und noch weiter führt uns der Vergleich des Autors mit Plutarch. Wie dieser verbindet er mit dem *ἐμπαθές* das *παράδοξον*; man vergleiche z. B. *περὶ ὕψους* XXII 4: *ὁ Δημοσθένης . . . παραλόγως διὰ μακροῦ τὸ πάλαι ζητούμενον εὐκαίρως ἐπὶ τέλει προσαποδούς, αὐτῷ τῷ κατὰ τὰς ὑπερβάσεις παραβόλῳ καὶ ἀκροσφαλεῖ πολὺ μᾶλλον ἐκπλήττει* und XXIV 2: *ὅπου τε γὰρ ἑνικὰ ὑπάρχει τὰ ὀνόματα, τὸ πολλὰ ποιεῖν αὐτὰ παρὰ δόξαν ἐμπαθοῦς κτλ.* Überhaupt wimmelt die ganze Schrift *περὶ ὕψους* geradezu von Belegen solcher Art, und wie fruchtbar die hier zugrunde liegende ästhetische Theorie ist, be-

---

1) Die Fäden, die von Eratosthenes über Poseidonios zu Theodor und seinem Schüler laufen, sind sicher zahlreich und lassen sich wohl noch teilweise aufdecken. Z. B. ist folgender Berührungspunkt in der Terminologie kaum zufällig: Eratosthenes sagte (nach Plutarch Demosth. c. 9) von Demosthenes, *αὐτὸν ἐν τοῖς λόγοις πολλαχοῦ γεγονέναι παράβακχον,* womit man *περὶ ὕψους* III 5 (*παρένθυρσον*) vergleiche.

weist z. B. die feinsinnige *σύγκρισις* der Ilias und Odyssee (IX 11—15), wo der Stilunterschied zwischen beiden dadurch erklärt wird, daß die Odyssee das Werk des alternden Homer ist. Sie beweist *ὡς ἡ ἀπακμὴ τοῦ πάθους ἐν τοῖς μεγάλοις συγγραφεῦσι καὶ ποιηταῖς εἰς ἦθος ἐκλύεται* (*περὶ ὕψους* IX 15).

So steht also schon an der Schwelle der griechischen Literatur der Gegensatz beider Arten dichterischer *ψυχαγωγία*, der durch das *πάθος* erzielten *ἔκπληξις* und der durch das *ἦθος* bedingten *ἡδονή*, verkörpert in den beiden großen Epen des Nationaldichters vor uns. Dies ist die auf dem eratosthenischen Fundament errichtete Lehre des Poseidonios. Die Übereinstimmungen zwischen dem Autor *περὶ ὕψους* und Hermogenes berechtigen uns zu dieser Behauptung. Sie zeigen beide eine nach dem gleichen Schema durchgeführte Zweiteilung für jede Literaturgattung. So ist für den Anonymus unter den Historikern Thukydides der Vertreter des *ὕψος* (XIV 1), der besonders in den *ὑπερβατά* seine Stärke hat (XXII 3) und *ἐν τοῖς πλείστοις οὐ διήγησιν ἔτι τὸν λόγον ἀλλ' ἐναγώνιον* (= *ἐμπαθὲς*) *πρᾶγμα ποιεῖ* (XXV), und wenn er ihm den Herodot nicht ausdrücklich gegenüberstellt, so kommt das wohl nur daher, weil sich dazu im Laufe seiner Ausführungen keine Gelegenheit bot. Hier tritt Hermogenes ergänzend ein, der p. 246, 7 sagt: *εἰ δέ τι ταύταις* (sc. *ταῖς σεμναῖς ἐννοίαις*) *καὶ μυθικὸν ὡς παρὰ τῷ Ἡροδότῳ σεμνὸν ἅμα ἡδονῇ ἕποιτο . . . ἑτέρου λόγου* und Herodot wegen seiner *τοῦ μυθικοῦ κοινωνοῦντα διηγήματα* p. 330, 24 geradezu als den Vertreter einer besondern Abart der *γλυκύτης* bezeichnet. Scharf ist dagegen die Grenze zwischen Demosthenes und Hypereides gezogen (vgl. TAQ S. 30 f.), wenn *περὶ ὕψους* XXXIV 2—4 letzterem *τὸ ἠθικὸν μετὰ γλυκύτητος ἡδύ* zugeschrieben wird und es weiter von ihm heißt, er sei *μυθολογῆσαι κεχυμένος . . . ὥσπερ ἀμέλει τὰ μὲν περὶ τὴν Λητὼ ποιητικώτερα διέθετο*, während Demosthenes dagegen *ἀνηθοποίητος* und *ἀδιάχυτος* (XXXIV 3) ist, dafür aber *ὑψηγορίας τόνον* und *ἔμψυχα πάθη* besitzt (XXXIV 4). Lesen wir dann bei Hermogenes p. 243, 13 *παρὰ μέντοι τοῖς ῥήτορσιν ἥκιστα* (sc. *εὕροις ἂν τὰς σεμνὰς περὶ θεῶν ἐννοίας*), *ἐπεὶ καὶ τὰ ἐν Δηλιακῷ Ὑπερίδου ποιητικῶς μᾶλλον καὶ μυθικῶς εἴρηται*, so entdecken wir hier nicht nur dieselbe Theorie, sondern sogar die gleiche Belegstelle mit so wörtlichen Übereinstim-

mungen, daß über die gemeinsame Quelle kein Zweifel mehr bestehen kann [1]).

Dieses bedeutsame literarhistorische System einmal in allen seinen Einzelheiten aufzudecken, verlohnte sich wirklich der Mühe. Für uns ist es nur der Schlüssel, um die bereits oben (S. 178) constatirte Divergenz des Autors *περὶ ὕψους* und des Hermogenes zu erklären. Auf den *ἱερὸς γάμος*, die einzige Homerstelle, die er citirt und bespricht, wendet letzterer den Gesichtspunkt der *ἡδονή* als *τέλος* der Dichtkunst an: *τὸ πλεῖστον δὲ ἡδονῆς ἡ ποίησις οἶμαι στοχάζεται.* Wir können nicht sagen, ob nicht auch der Verfasser der Schrift vom Erhabenen in dem verlorenen Teil des neunten Kapitels (§ 4) diese und ähnliche Stellen in derselben Weise erklärte. In dem letzten, erhaltenen Teil bringt er nur Homerstellen, die allein aus dem Princip der *ἔκπληξις* erklärt werden können. Wenn sie zum Schluß stehen, so zeigt dies wieder einmal, daß der Autor geschickt zu steigern versteht, da die *ἔκπληξις* das ungleich wirksamere *τέλος* der Poesie ist: *οὐ γὰρ εἰς πειθὼ τοὺς ἀκροωμένους, ἀλλ' εἰς ἔκστασιν ἄγει τὰ ὑπερφυᾶ· πάντη δέ γε σὺν ἐκπλήξει τοῦ πιθανοῦ καὶ τοῦ πρὸς χάριν* (= *τῆς ἡδονῆς*) *ἀεὶ κρατεῖ τὸ θαυμάσιον* (I 4).

Wie es so oft bei Excerptoren der Fall ist, ergänzen sich also Hermogenes und der Autor *περὶ ὕψους* in bezug auf ihre Quelle gegenseitig, indem sie ihr jeweilig das entnahmen, was ihrem besonderen Zwecke entsprach. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte die beiden größten Parallelstellen beider Autoren, *περὶ ὕψους* IX 5—9 und Hermogenes' Abschnitt über die *σεμναὶ περὶ θεῶν ἔννοιαι,* so sehen wir, daß zwar Hermogenes das Gerippe der Quelle sorgfältiger bewahrt, der Anonymus dagegen, indem er das Schema vereinfachte, seinen Ausführungen mit Absicht alles Pedantische und Scholastische genommen hat, das nun einmal die üble Begleiterscheinung jeder strengen Klassifikation ist. Hermogenes excerpirt, der Autor benutzt seine Quelle. Deshalb darf man aber auch nicht daran zweifeln, daß die vier Klassen der *σεμναὶ ἔννοιαι* bei Hermogenes das Ursprüngliche sind. Das System, das sie darstellen, mit seiner allmählichen Abstufung nach unten, ist der echte Poseidonios. Vollends aber spricht für diesen die außerordentliche Bevorzugung des Platonischen Timaios in diesem System. Und wenn man etwas

1) Als dritter Zeuge tritt noch Neokles (beim Anonym. Seguer. 99) hinzu, worüber vgl. TAQ S. 67.

genauer zusieht, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob Poseidonios das Schema auf sich selbst und seine eigene Schriftstellerei zugeschnitten habe.

So ist denn klar, daß auch die Platonstellen, die Hermogenes zur Correctur Homers beibringt, ursprünglich bei Poseidonios gestanden haben. Also hat sie der Autor *περὶ ὕψους* durch das Genesiscitat ersetzt? Das ist doch wohl das Wahrscheinlichste, wenn man sich ganz vorsichtig ausdrücken will. Man könnte freilich für's Erste vermuten, daß schon Poseidonios im Anschluß an Platon auch des Moses Erwähnung tat, und man könnte, wenn der Autor *περὶ ὕψους* nicht ein so gewandter Stilist wäre, in dem *ταύτῃ καί*, mit dem das Citat lose angeknüpft wird, ja, in dem ganzen fast einer Anmerkung ähnlichen Paragraphen den Beweis erblicken, als sei das einfach wörtlich aus der Quelle abgeschrieben. Poseidonios kannte den Gesetzgeber der Juden und sein Werk, und in seinem bekannten Synkretismus trug er, wie in Platon, so auch in andere Autoren seine eigenen Gedanken hinein [1]). Aber diese Vermutung wird durch die oben S. 173 ff. gegebene Analyse von *περὶ ὕψους* IX 4—9 widerlegt. Man kann sich schwer vorstellen, wie das Genesiscitat den Timaiosstellen aufgesetzt sein sollte, während es zu den Homerstellen einen prachtvollen Contrast bildet, zumal nachdem es wie diese aus stilistischen Gründen umgestaltet war. Die ganze Betrachtung über die *θεῖα μεγέθη* ist bei dem Autor so planvoll angelegt und spitzt sich dermaßen auf die Genesisstelle zu, daß wir die Hand des feinsinnigen Kritikers nicht verkennen und seine Originalität nicht bestreiten können.

Andere Versuche, die Herkunft des Citats aufzudecken, scheinen mir noch weniger zum Ziele zu führen. Zu der Zeit, da man in dem Verfasser der Schrift vom Erhabenen nur den Abschreiber des Cäcilius erblickte, war man mit der Antwort gleich bei der Hand. Vielleicht kann man sogar sagen, daß gerade das Genesiscitat ein

---

1) Vgl. R. Reitzenstein, M. Terentius Varro und Iohannes Mauropus von Euchaita S. 23 A. 1: „Poseidonius, den man durch den Vergleich Varros mit Strabon XVI 760 leicht erkennt, hatte die Namen des höchsten Gottes bei den verschiedenen Völkern zusammengestellt und ihre Vorstellungen von seinem Wirken erläutert.“ Vgl. auch Norden, Agnostos Theos S. 61 f. Nordens Buch ist überhaupt sehr lehrreich für die hier behandelten Zusammenhänge.

Eckpfeiler der unglückseligen Cäciliushypothese gewesen ist. Denn hier schien alles zu stimmen; soll doch Cäcilius nach Suidas *τὴν δόξαν Ἰουδαῖος* gewesen sein. Was gegen Cäcilius als Quelle des Citats spricht, habe ich schon früher auseinandergesetzt (TAQ S. 109ff.), und auch jetzt, nachdem das Problem in einem ganz andern Lichte erscheint, halte ich die damals vorgetragenen Gründe noch immer für beweiskräftig. Mehr als das: die Quellenanalyse, die uns nunmehr bis auf Poseidonios zurückgeführt hat, weist einen andern Weg. Poseidonios käme, wenn überhaupt, viel eher in Frage als Cäcilius. Nächst ihm könnte man allenfalls an Theodor von Gadara denken, den Lehrer des Anonymus, der ihm die Anschauungen des Poseidonios vermittelte. Denn Theodor stammte aus jenem Winkel, wo Orient und Occident nicht mehr zu trennen sind, seine Vaterstadt wurde erst von Pompeius von der jüdischen Herrschaft befreit: er mußte also das jüdische Gesetz kennen[1]). Doch gilt das über Poseidonios Gesagte auch von Theodor. Und so scheint mir wenigstens dies die einfachste Lösung des Problems zu sein, daß der Anonymus selbst das Genesiscitat an die Stelle des platonischen Timaios setzte. Es bestehen, wie Bernays und andere nach ihm gezeigt haben — Ziegler selbst bringt die Stellen bei — so unleugbare Berührungen der Schrift *περὶ ὕψους* mit der gleichzeitigen jüdischen Apologetik, daß der Anonymus dadurch in eine Sphäre gerückt wird, aus der die Ersetzung Platons durch die Genesis fast spontan hervorwuchs. Gerade damals tobten die antisemitischen Wirren in Alexandria und lenkten die Aufmerksamkeit der gebildeten Kreise Roms auf das Judentum und seine Lehre. Wenn es auch ausgeschlossen ist, daß der Autor ein Jude war, so konnte er doch von Moses und seinem Gesetz eine recht gute Kenntnis haben. Es war schon im Altertum nicht anders wie heute: aktuelle Fragen erzeugten eine zahlreiche, wenn auch ephemere Literatur, Broschüren orientirten über die Hauptprobleme, und jedermann war auf dem laufenden. Als Philon im Jahre 40 n. Chr. als Wortführer des alexandrinischen Judentums mit der berühmten Gesandtschaft nach Rom kam, konnte das alte Testament dort keine unbekannte Größe sein.

Nun glaubt Ziegler, daß es damals der Autor nicht hätte

1) Daß man sich auch auf Rhodos selbst mit dem Judentum literarisch befaßte, beweist das Pasquill des Rhetors Apollonios Molon, die *σκευὴ κατὰ Ἰουδαίων* (vgl. Brzoska Real-Enzyklop. II Sp. 143).

wagen können, „das aufdringliche, den hellenischen Nationalstolz verletzende und der herrschenden antisemitischen Stimmung ins Gesicht schlagende Citat anzubringen“ (S. 585). Dagegen ist zu sagen, daß wir weder den Autor noch den Adressaten der Schrift kennen und deshalb gar keinen Anhaltspunkt dafür haben, ob sie als Antisemiten anzusprechen sind, daß wir ferner nicht wissen, ob die Schrift für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt oder nicht vielmehr von einem Fénélon in usum Delphini verfaßt war. Für letztere Annahme spricht manches, denn der Verfasser redet wie zu einem jüngern Freunde, aber mit so viel Ehrerbietigkeit und Hochachtung, daß der sociale Unterschied zwischen dem Graeculus und dem vornehmen Römer stark hervortritt. Die herrschende römische Aristokratie hat von ihrer Weltmachtstellung aus die alexandrinischen Streitigkeiten als lokale Zänkereien betrachtet, wie denn überhaupt dieses Herrenvolk den religiösen Anschauungen der unterworfenen Völker mit einer, vornehmer Skepsis entsprungenen Toleranz und Objektivität gegenüberstand. Die alexandrinischen Juden haben sich damals noch durchaus als loyale Untertanen und willige Steuerzahler gezeigt und dem Kaiser gegeben, was des Kaisers war; der Umschwung in ihrer Gesinnung, der sie zu Feinden des Imperiums machte, trat erst nach der Zerstörung Jerusalems ein[1]). Es liegt also kein Anlaß vor, von einer im Jahre 40 in Rom herrschenden antisemitischen Stimmung zu reden.

Überhaupt läßt sich der Standpunkt, den die gebildeten Griechen und Römer jener Zeit gegenüber den Juden und dem Judentum einnahmen, nicht eindeutig mit den Schlagworten Antisemitismus und Philosemitismus abtun. Théodore Reinach (Textes d'auteurs Grecs et Romains rélatifs au Judaïsme, Paris 1895 p. Xf.) hat das treffend hervorgehoben. Auch Poseidonios war, wie die meisten antiken Schriftsteller, praktisch ein ausgesprochener Antisemit. Das geht aus dem Fragment bei Diodor XXXIV (Phot. bibl. cod. 244 p. 524 sqq.), das C. Müller und Reinach mit Recht dem Poseidonios vindiciren, mit Deutlichkeit hervor. Unverkennbar ist in ihm das Behagen, mit dem die Vorwürfe der Höflinge des Königs Antiochos gegen die Juden wiedergegeben werden: ihre Exklusivität und feindselige Haltung gegen die übrigen Völker, ihr *μῖσος τὸ πρὸς ἀνθρώπους*, das schon ihre Vertreibung aus Ägypten zur Folge hatte, ihr ab-

1) Vgl. U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus. Abh. der sächs. Ges. d. Wissensch., Bd. XXVII 1909, S. 808 ff.

sonderlicher, dem hellenischen Empfinden völlig unverständlicher Kultus usw. Aber diese Aversion richtet sich hauptsächlich gegen das zeitgenössische Judentum und die lebenden Juden. Dazu steht durchaus nicht im Widerspruch eine gerechte Würdigung ihres *νομοθέτης* und seiner *νόμοι*. Von seinem eigenen Standpunkte aus konnte gerade Poseidonios der consequent monotheistischen und ethisch hochstehenden Lehre des Moses seine Anerkennung nicht versagen. Seine Anschauung über diesen gibt Strabon wieder, der in seiner Geographie in Worten größter Bewunderung von Moses spricht. Er sagt dort, nachdem er seine Lehre kurz geschildert hat (XVI 761): *ἐκεῖνος μὲν οὖν τοιαῦτα λέγων ἔπεισεν εὐγνώμονας ἄνδρας οὐκ ὀλίγους καὶ ἀπήγαγεν ἐπὶ τὸν τόπον τοῦτον, ὅπου νῦν ἐστι τὸ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις κτίσμα. κατέσχε δὲ ῥᾳδίως, οὐκ ἐπίφθονον ὂν τὸ χωρίον οὐδ' ὑπὲρ οὗ ἄν τις ἐσπουδασμένως μαχέσαιτο .... ἅμα δ' ἀντὶ τῶν ὅπλων τὰ ἱερὰ προὐβάλλετο καὶ τὸ θεῖον, ἵδρυσιν τούτου ζητεῖν ἀξιῶν καὶ παραδώσειν ὑπισχνούμενος τοιοῦτον σεβασμὸν καὶ τοιαύτην ἱεροποιίαν ἥτις οὔτε δαπάναις ὀχλήσει τοὺς χρωμένους οὔτε θεοφορίαις οὔτε ἄλλαις πραγματείαις ἀτόποις. οὗτος μὲν οὖν εὐδοκιμήσας τούτοις συνεστήσατο ἀρχὴν οὐ τὴν τυχοῦσαν κτλ.* Und trotz dieser objektiven Anerkennung des Moses ist auch Strabon Antisemit. Wie dies beides sich zusammenreimt, zeigen die Sätze, mit denen er fortfährt: *τοιοῦτος δέ τις ἦν ὁ Μωσῆς καὶ οἱ διαδεξάμενοι ἐκεῖνον, τὰς μὲν ἀρχὰς λαβόντες οὐ φαύλας, ἐκτραπόμενοι δ' ἐπὶ τὸ χεῖρον* (XVI 762).

In Strabons Ausführungen erinnert uns manches an unsere Stelle, nicht allein die ganze Auffassung eines Stoikers poseidonischer Observanz von Moses und seinem Gesetz, sondern auch direkte wörtliche Anklänge. Auch der Anonymus spricht von dem *θεῖον* gerade in Verbindung mit Moses, während er bei Homer (IX 8) *τὸ δαιμόνιον* sagt. Gewiß ist das nur eine kleine Nuance, aber doch als solche nicht irrelevant. Josephus und Philon sagen in solchem Falle *ὁ θεός*. Man hat das Gefühl, daß der Pantheist auch in der Terminologie zwischen dem griechischen Polytheismus, den *θεοί*, und dem ausgesprochenen semitischen anthropomorphen Monotheismus, dem *θεός*, eine Scheidewand zieht und mit dem unbestimmten *θεῖον* sich selbst in die Mitte stellt. Sodann die Bewertung der Herrschaft des Moses, *ἀρχὴν οὐ τὴν τυχοῦσαν*. Auch hier hört man eine Nuance des Tones heraus. Bei dem

Anonymus heißt Moses *οὐχ ὁ τυχὼν ἀνήρ*, „kein x-beliebiger Mann“. Fast möchte man annehmen, daß es sich hier um eine Formel handle, als habe man sich auf diese zurückhaltende, etwas gönnerhafte Anerkennung geeinigt, um den hellenischen Nationalstolz nicht gar zu sehr zu verletzen. Das Epitheton klingt stark herablassend, etwa wie wenn wir etwas als „nicht übel“ bezeichnen.

Damit kommen wir auf die sprachlichen Bedenken, die Ziegler gegen unsere Stelle vorbringt. Er beanstandet (S. 589) eben diese Wendung *οὐχ ὁ τυχὼν ἀνήρ*, die noch dazu durch XVI 1 *οὐκ ἂν ἡ τυχοῦσα μεγέθους εἴη μερίς* bei dem Autor selbst belegt ist. Ich gehe auf seine Ausführungen nicht näher ein, da alles Wesentliche schon gesagt ist. Darin aber stimme ich Ziegler bei, daß die Worte attributiv, nicht prädikativ zu nehmen sind. Der Autor gibt Moses das beruhigende Epitheton, um das Befremden erregende Citat zu erklären. Es liegt viel in den Worten, aber nicht das, was Ziegler ihnen zur Stütze seiner Hypothese entnehmen will. Auch die Anknüpfung des Citats mit *ταύτῃ καί* soll nach ihm (S. 587 ff.) für den Fälscher sprechen, obwohl hier gleich drei Parallelstellen der Schrift selbst bei der Hand sind (III 2. IX 4. XXXI 1). Wie diese Anknüpfungsformel in unserer Stelle zu bewerten ist, wurde bereits oben (S. 171 f.) ausgeführt. Dann kommen wir zu der „ebenso treffenden wie unbedeutenden und schwunglosen Phrase *τὴν τοῦ θείου δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε κἀξέφηνε*“. So Ziegler S. 593. Er fällt damit ein Geschmacksurteil, und über den Geschmack läßt sich nicht streiten. Aber geben wir Ziegler einmal recht, was folgt dann daraus? Doch nichts anderes, als daß der Autor kein Hoch- und Preislied auf Moses singen wollte, daß er weder ein Philon noch ein Josephus war. Man vergleiche *οὐχ ὁ τυχὼν ἀνήρ*, man vergleiche Strabon. Aber *χωρεῖν* und *ἐκφαίνειν* sind seltene Wörter, *ἅπαξ εἰρημένα* für den Autor. Diesmal copirt der Fälscher also nicht, sondern bringt Begriffe in den Autor hinein, die seiner Sphäre fremd sind. Und doch führen uns beide Verben unbestreitbar in die Regionen gehobenen Stils, denn Ziegler, der das ganze lexikalische Material ausbreitet, nennt sie selbst (S. 597) „einen Ausdruck von zugleich mystischer und realistischer Anschaulichkeit“, und in *χωρεῖν* haben wir nach ihm „ein vulgäres Wort aus der Sphäre jüdisch-christlich-mystischer Literatur vor uns“. Und dennoch unbedeutend und schwunglos, dennoch unvereinbar mit der Getragenheit poseidonischen Höhenstils? Natürlich gibt *χωρεῖν*,

transitiv in der Bedeutung von „fassen", *animo concipere* aufgefaßt, einen sehr guten Sinn, es liegt auch nicht außerhalb der sprachlichen Sphäre eines Schülers des Poseidonios. Etwas Gewaltiges wird hier von Moses gesagt: er hat das Wesen der Gottheit in ihrer ganzen Größe erfaßt, weil seiner *θεωρίᾳ καὶ διανοίᾳ οὐδ' ὁ σύμπας κόσμος ἀρκεῖ*, und so ist er über dessen Grenzen hinausgedrungen bis zum Äußersten und Erhabensten, der *τοῦ θείου δύναμις*. Und wessen sein Herz voll war, das hat er auch *κατὰ τὴν ἀξίαν* zum Ausdruck gebracht und es aus den kurzen, überwältigenden Worten des Schöpfers „hervorleuchten lassen" (*ἐξέφηνεν*) wie durch einen plötzlich herabzuckenden Blitz: *ὕψος δέ που καιρίως ἐξενεχθὲν τά τε πράγματα δίκην σκηπτοῦ πάντα διεφόρησεν καὶ τὴν τοῦ ῥήτορος εὐθὺς ἀθρόαν ἐνεδείξατο δύναμιν* (I 4).

Es ist noch etwas über die Interpunktion der Stelle zu sagen. Der Autor, der XVIII 1 das *σχῆμα* der *πεῦσις καὶ ἀπόκρισις* als *ἔνθουν καὶ ὀξύρροπον* empfiehlt, hat es sehr oft selbst verwandt, und so auch an unserer Stelle. Er unterbricht das Citat, indem er nach den einleitenden Worten und unmittelbar vor dem Höhepunkt, dem Machtspruch der Gottheit, ein *φησὶ τί;* einschaltet, als retardirendes und zugleich die Erwartung auf das äußerste steigerndes Moment. Man muß nach dieser Frage eine kleine Gedankenpause machen; dann brechen die Donnerworte, die der Autor in ihre abstrakteste Form umgeschmolzen hat, mit elementarer Wucht hervor. Eine weitere Pause —, und der ruhige Fluß der Rede setzt wieder ein: „Jetzt, lieber Freund, wollen wir von etwas anderm sprechen."

In der Übersetzung lautet dann die Stelle:

So hat denn auch der Gesetzgeber der Juden (übrigens kein gewöhnlicher Mann, da er ja die Macht der Gottheit in seinem Geiste erfaßt und strahlend zum Ausdruck gebracht hat) gleich zu Anfang seiner Gesetze geschrieben: „Es sprach Gott: — und was läßt er ihn sagen? — 'Es werde Licht!' Und es ward Licht. — 'Es werde Land!' Und es ward Land."

Man mag mit dem Autor darüber rechten, daß er aus den Worten des jüdischen Gesetzgebers durch raffinirte Umstilisirung einen Theatercoup gemacht hat, man mag auf der andern Seite der olympischen Götterwelt, den *θεοὶ ῥεῖα ζώοντες* Homers, eine Träne nachweinen, aber man darf das Citat unter keinen Umständen aus

der Schrift *περὶ ὕψους* entfernen. Wollte man dies, so würde man nicht nur eine Perle aus dem geistvollen Werk herausbrechen, man würde auch unsere Erkenntnis eines welthistorischen Vorgangs in seinem allmählichen Werden schwer schädigen. Es war ein weiter, durch viele Zwischenstadien verlaufender Weg, der von Homer zu Moses hinführte, und der mit dem Siege des Christentums über die homerische Mythologie endete. Ein wichtiger Markstein auf diesem Wege ist der unbekannte griechische Rhetor und Philosoph, der um das Jahr 40 n. Chr. als Musterbeispiel erhabenen Stils den Eingang der Genesis citirte.

Königsberg i. Pr. HERMANN MUTSCHMANN.

ISIDOR UND SUETON.

Als G. Becker 1857 Isidors Schrift 'De natura rerum' herausgab, warf er auch die Frage nach den Quellen des Werkchens auf und richtete dabei sein Augenmerk besonders auf die drei Suetoncitate, die sich in den Kapiteln 37, 38 und 44 finden. Da an den beiden letzten Stellen Suetons Prata angeführt werden, so erschien es ihm wahrscheinlich, daß auch die erste Stelle aus derselben Quelle stamme. Von dieser Grundlage aus gelangte Becker zu der Ansicht, daß der ganze letzte Teil von De n. r. aus Sueton abgeleitet sei. Auch für den ersten Teil kam er zu gleicher Vermutung, denn in Kapitel 1 § 4 findet sich zu Anfang ein Satz, der nach Priscian (Gr. L. II 387, 2) bei *Suetonius in VIII Pratorum* stand. Zusammenfassend schreibt Becker in seinen Prolegomena S. XXII: *Capite septimo Isidorus a Suetonio abscessisse atque ad patres ecclesiasticos et Hygini scholiastaeque Germanici enchiridia se convertisse videtur, dum capite XXXVII iterum ad Tranquillum refugit.* Dabei nimmt aber Becker keineswegs an, daß die beiden bezeichneten Abschnitte in allen Stücken aus Sueton entnommen seien; dieser gilt ihm nur als die Hauptquelle (vgl. auch Jahrb. f. kl. Phil. 87, 633).

Damit war nun die Frage nach dem Verhältnis Isidors zu Sueton angeschnitten; sie wurde bald danach aufgenommen von A. Reifferscheid (Suet. reliquiae 1860, mit Quaestiones Suetonianae). Dieser machte sich im allgemeinen Beckers Ansicht und Beweisführung zu eigen; seinem Plane gemäß ging er aber weiter darauf aus, Suetons Prata aus den hier und da erhaltenen Bruchstücken und mit Hilfe der gelegentlich überlieferten Buchzahlen wiederaufzubauen. Dabei zog er auch einige bezeugte Titel suetonischer Schriften in der Weise heran, daß er daraus Unterteile der Prata machte. Sein Ergebnis war, daß die Kapitel 1—8 von De n. r. unter dem Sondertitel 'De anno Romanorum' dem 8. Buche der Prata zugewiesen wurden, Kapitel 9—12, 15—26, 29—41,

43—46 dem 9. Buche, das zusammen mit dem 10. den Titel 'De naturis rerum' bekam. Auf diese Weise war die ganze Schrift Isidors bis auf die nach dem eigenen Urteil des Verfassers anderswoher entlehnten Stücke dem Sueton zugesprochen; Reifferscheid war damit erheblich über Becker hinausgegangen.

Die Abhandlung von M. Schanz (d. Z. XXX [1895] 401ff.; vgl. desselben Gesch. d. röm. Lit. III² 61f.) kann in diesem Zusammenhange übergangen werden, da es sich nur um einen anderen Wiederherstellungsversuch der Prata handelt, während an der von Reifferscheid begründeten Auffassung über das Verhältnis zwischen Isidor und Sueton nichts Wesentliches geändert wird.

Becker hatte in den Anmerkungen zu De n. r. zahlreiche Parallelstellen aus Isidors Origines angeführt, die zum Teil wörtliche Übereinstimmung zeigen, und ebenso hat dann Reifferscheid diese Parallelstellen unter seinen Suetonfragmenten angemerkt. Waren nun die betreffenden Stücke von De n. r. zu Recht auf Sueton zurückgeführt, so lag die Schlußfolgerung auf der Hand: auch in den Origines steckt ein gut Teil suetonischen Eigentums, eine Annahme, die anscheinend dadurch gekräftigt wird, daß Sueton auch in den Origines einigemal genannt wird. Es ist einigermaßen begreiflich, daß aus dieser Sachlage die Neigung erwuchs, hinter Isidor an allen möglichen Stellen Sueton zu vermuten. Man begnügte sich dabei im allgemeinen mit den Aufstellungen Beckers und Reifferscheids, ohne diese auf ihre Zuverlässigkeit genauer zu prüfen und ohne die ganze Frage bis zu den erreichbaren Grenzen zu verfolgen.

So standen die Dinge bis zu Anfang unseres Jahrhunderts. Den ersten Angriff auf die fast zum Dogma gewordene Annahme Reifferscheids unternahm P. Weber (Quaest. Suetonianae, Diss. Halle 1903), der das Verdienst hat, gegenüber allen Wiederherstellungsversuchen nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß sich ein systematischer Aufbau der Prata, wie ihn Reifferscheid und Schanz versucht hatten, mit deren Titel kaum verträgt (S. 48); aber in der für uns wichtigeren Frage, ob denn wirklich Sueton von Isidor in solchem Umfange ausgebeutet worden sei, wie bisher angenommen wurde, ist Weber über seine Vorgänger nicht hinausgekommen.

Nachdem ich selbst in einer Besprechung der Weberschen Dissertation (Berl. phil. Wochenschr. 1907, 70ff.) auf die Bedeutung dieser Frage und auf die Notwendigkeit einer eingehenderen, vor-

urteilslosen Prüfung hingewiesen hatte, ist die Sache in Fluß gekommen. Zunächst erschien die Dissertation von A. Schenk, De Isidori Hisp. libelli De n. r. fontibus (Jena 1909). Der Verfasser stellt, um nur das für den gegenwärtigen Zweck Wichtigste anzuführen, einmal das Verhältnis zwischen Isidors Schrift De n. r. und den Origines in ein klareres Licht, sodann weist er die Unsicherheit der Grundlagen nach, auf denen Becker und Reifferscheid ihre Ansicht von der weitgehenden Benutzung Suetons durch Isidor aufgebaut haben, und kommt dabei zu dem Ergebnis (S. 69ff.), daß wir nicht in der Lage sind, aus dem Werkchen mehr dem Sueton mit einiger Sicherheit zuzuweisen, als Isidor selbst angibt; die Frage, ob Isidor die vier Stellen unmittelbar aus Sueton hat oder ob sie ihm durch eine andere Quelle vermittelt worden sind, läßt Schenk offen.

Während Schenk so an die Wurzel der allgemein verbreiteten Annahme über das Verhältnis Isidors zu Sueton herangegangen war, wurde von anderer Seite die Quellenfrage bei den Origines in Angriff genommen. Diese war bereits von H. Dressel (De Isidori Orig. fontibus, Götting. Diss., Turin 1874) behandelt worden, aber weder einigermaßen erschöpfend noch besonders tief dringend. Darauf waren einige Teiluntersuchungen gefolgt, wie z. B. die von Klussmann (Excerpta Tertull. in Is. Hisp. Etym., Hamburg 1892) und Kübler (Isidorusstudien, d. Z. XXV 1890, 496ff.), aber erst in neuester Zeit wurde die Aufgabe umfassender angegriffen. Ich nenne da zunächst H. Philipp, Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla I u. II (= Heft 25 u. 26 der Quellen u. Forschungen z. alten Geschichte u. Geographie, Berlin 1912 u. 1913); sodann G. Homeyer, De scholiis Vergilianis Isidori fontibus (Diss. Jena 1913). Beide Abhandlungen befassen sich zwar nicht mit der Isidor-Sueton-Frage, aber sie erhalten für diese eine besondere Bedeutung im Hinblick auf das jüngste Werk, das diesen Gegenstand in einem Umfange behandelt, wie es bisher noch nicht geschehen: A. Schmekel, Isidorus von Sevilla, sein System und seine Quellen (Berlin 1914). Da uns von einer Seite (W. Capelle in der Berl. philol. Wochenschr. 1915, 930) versichert wird, dieses Werk stelle eine 'meisterhafte Analyse des Isidor' dar, während von anderer Seite (R. Berndt in der Wochenschr. f. kl. Philol. 1915, 468) erklärt wird, daß der Verfasser seine Quellenuntersuchungen 'mit großem Scharfsinn und gründlichster Ge-

nauigkeit im einzelnen' durchgeführt habe, so ist wohl einiger Anlaß gegeben, sich mit dem Buche eingehend zu befassen[1]).

Wie schon der Titel des Werkes ankündigt, findet Schmekel in den Origines Isidors ein groß angelegtes System, das sich über die Bücher VI bis XX erstreckt, während die Bücher I bis III, die Artes liberales umfassend, dazu die Einleitung bilden, an die sich IV (Medicin) und V (Jurisprudenz) leicht anknüpfen; Buch X fällt, wie schon seine nicht sachliche, sondern lexicographische Anlage zeigt, aus dem Rahmen des Ganzen heraus (vgl. Isidor selbst X 1 *huic operi interiecimus*). Jenes große System nun setzt sich aus drei Hauptteilen zusammen: der theologische Teil umfaßt die Bücher VI bis VIII; der staatswissenschaftliche IX 3 ff., XV 2 ff., 13 ff., XVII 1—5 und XVIII bis XX; der naturwissenschaftliche XI bis XIV, XVI und XVII 6 ff., dazu versprengt V 28 ff., auch III 24 ff. Der erste, theologische Teil stammt bis auf die Partie, die der heidnischen Theologie gewidmet ist (VIII 6 ff.), naturgemäß aus christlichen Quellen; mit diesen hat es Schmekel aber nur soweit zu tun, als sie in dem Übrigen auftauchen.

Nun zeigt ein Blick auf die Verteilung des Stoffes auf die Bücher der Origines, daß jenes große System bei Isidor nicht in der ursprünglichen Gestalt vorliegt, daß es vielmehr teilweise zerstört, daß Zusammengehöriges auseinandergerissen ist. Da nun die Anordnung des Stoffes in den Origines, wie er uns jetzt geboten wird, von Isidor herrührt, so folgert Schmekel daraus, daß Isidor nicht der Schöpfer des großartigen Systems ist; er muß es also von anderer Seite entlehnt haben; mit anderen Worten: es gab ein großes Werk, in dem jenes System aufgebaut und ausgeführt war, und Isidor benutzte dieses Werk als Grundlage für seine Origines. Natürlich hat er sich dann nicht darauf beschränkt, sich die Hauptgliederung der Vorlage zu eigen zu machen, sondern er hat auch die Untergliederung in weitgehendem Maße übernommen und erst recht den Stoff aus jener Quelle entlehnt.

Wie Schmekels weitere Untersuchungen ergeben, war jenes großartige Werk sprachlich-etymologischer Natur und nach sachlichen Gesichtspunkten angelegt. Um so bequemer war daher seine

1) Diese Abhandlung lag schon lange abgeschlossen vor, als die eingehende und in jeder Hinsicht treffende Recension des Schmekelschen Buches von M. Wellmann in der Berl. philol. Wochenschr. (1916 S. 827 ff.) erschien.

Benutzung für Isidor, der ja seine Origines oder Etymologiae genau in derselben Weise anzulegen gedachte. Bei der Ausführung hat er sich freilich vielfach von seiner Vorlage entfernt: er hat erstens einmal, wie schon oben angedeutet, mehrfach das schöne System zerstört, und zwar nicht nur im großen, sondern auch im kleinen: er hat sodann den Text der Quelle vielfach geändert, hat ihn hier gekürzt, dort aus anderen Quellen erweitert, ja nicht selten auch ganze Abschnitte durch solche aus anderen Quellen ersetzt. Es kommt daher darauf an, die Nebenquellen auszuscheiden, wobei die oben angeführte Eigenart der Hauptquelle als unterscheidendes Merkmal eine wichtige Rolle spielt, und dann die von Isidor zerstörte Gliederung überall wiederherzustellen: dann ergibt sich uns die Hauptquelle wenn auch nicht vollständig, so doch in ganz beträchtlichem Umfange, und damit wird ein bisher verlorenes bedeutsames Werk des Altertums wiedergewonnen. Der Verfasser dieses großartigen Werkes ist aber nach Schmekel kein anderer als Sueton.

So etwa läßt sich der Hauptinhalt des Buches in Kürze andeuten. Es fragt sich nun, wieweit er in den Tatsachen begründet ist. Aber bevor wir uns den Einzelheiten zuwenden, drängen sich einige Fragen allgemeinerer Art auf. Die Origines sind sicherlich kein planloses Sammelsurium von aller möglichen Gelehrsamkeit, sondern lassen deutlich eine Gliederung nach gewissen Hauptgesichtspunkten erkennen. Nun spricht Schmekel diese Gliederung dem Isidor ab, einmal weil sie nicht vollkommen und in jeder Hinsicht einwandfrei ist, woraus er eben folgert, daß Isidor eine solche tadellose Gliederung vor sich gehabt, aber zerstört habe, und sodann, weil Isidor überhaupt nicht fähig gewesen wäre, ein solches 'großartiges System' anzulegen. Das letztere ist eine reichlich kühne Behauptung; ein Mann von der Lebensstellung Isidors, ein Mann, der ein für seine Zeit doch höchst ansehnliches Werk zu schreiben oder zusammenzuschreiben wagte, ein Mann mit so umfangreicher Schriftstellerei wie der Erzbischof von Sevilla, der sollte nicht imstande gewesen sein, den von ihm bereitgestellten Stoff einigermaßen zu ordnen und zu gliedern? Das ist doch recht wenig einleuchtend. Übrigens wissen wir aus der Praenotatio Braulios, in der die Werke des Isidorus aufgezählt werden, daß dieser seinen Stoff kapitelweise gegliedert hat (*Etymologiarum codicem nimia magnitudine distinctum ab eo titulis, non libris, . . . ego in viginti libros divisi*); gewiß, man kann hier einwenden, Isidor

habe auch diese einzelnen Kapitel aus der großen Vorlage übernommen, das wird ja durch das Zeugnis Braulios nicht gerade ausgeschlossen, aber die nächstliegende Annahme ist es nun eben nicht, und sie verliert dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß es eine ganze Reihe von Kapiteln gibt, die (auch nach Schmekel) nicht aus der Hauptquelle stammen. Ich vermag aber nicht einzusehen, weshalb Isidor durchaus nicht imstande gewesen sein sollte, seinen gesamten Stoff auf die drei Reiche der Kirche, der Kultur und der Natur zu verteilen und beispielsweise bei letzterem Hauptteile Anthropologie, Zoologie, Botanik, Mineralogie zusammenzufassen.

Was aber den ersten Punkt betrifft, so frage ich mich vergebens, weshalb Isidor, wenn er ein so großartiges System vor sich hatte, dieses in törichtester Weise zerstört haben sollte; weshalb er von dem so trefflich bereiteten und geordneten Stoffe, den er nur zu übernehmen brauchte, allenfalls unter Kürzung, — weshalb er da ganze Abschnitte herausstrich und durch solche aus anderen Quellen ersetzte, die oft viel weniger oder gar nicht seinem Plane entsprachen, ein großes etymologisirendes Werk zu schreiben. Um ein besonderes Beispiel anzuführen: was in aller Welt konnte Isidor bestimmen, sich den Stoff für seinen mineralogischen Teil mühsam aus mehreren Büchern der Naturalis historia des Plinius zusammenzusuchen, wenn er doch in seiner Vorlage alles so wohlgeordnet beisammen hatte? Wer so etwas für möglich ansieht, der muß den guten Isidorus entweder für einen rechten Esel oder für einen unglaublichen Querkopf halten.

In Wirklichkeit liegt aber die Sache doch wohl so: Schmekel nimmt sich Isidors gewiß nicht vollkommenes 'System' vor, verbessert es so, wie es nach seiner Ansicht hätte sein müssen, um seinen Anforderungen zu entsprechen, und schiebt dann dem Isidor in die Schuhe, daß er ein vorgefundenes schönes System so arg verhunzt hätte, während doch noch gar nicht erwiesen ist, daß es ein solches System gab. Ich will gern zugeben, daß Isidor sich bei der Haupt- und Nebengliederung seiner gewaltigen Stoffmasse vielfach an ältere Muster bewußt oder unbewußt angelehnt hat, bin aber, solange mir keine besseren Gegengründe gebracht werden, durchaus geneigt, für die vorliegende Gliederung der Origines Isidor selbst verantwortlich zu machen, auch für die Mängel, die sein 'System' zweifellos aufweist. Die Prüfung des Tatbestandes im einzelnen kann mich in dieser meiner Auffassung nur bestärken.

Bevor ich mich aber dieser Aufgabe zuwende, noch ein Wort zu dem von Schmekel erschlossenen Charakter seiner Hauptquelle. Ist es nicht eine etwas eigentümliche Beweisart, wenn man aus einem sachlich-etymologischen Werke die Folgerung zieht, daß die Quelle gleicher Art gewesen sei, und dann diese Quelle wieder überall da findet, wo sich jene Eigenart in dem abgeleiteten Werke zeigt? Dergleichen wäre doch allenfalls nur zulässig, wenn das Vorhandensein der einen Quelle schon irgendwie erwiesen wäre. Das nimmt ja nun freilich Schmekel an, und zwar eben auf Grund der anderen Annahme, daß den Origines eine Hauptquelle zugrunde liege, eine Annahme, die sich wieder auf die Ansicht von dem großartig angelegten Systeme stützt, das Isidor vorgefunden und ungeschickt für seine Zwecke verwendet habe. Wie es aber mit diesem System steht, ist bereits angedeutet worden.

Aus dieser grundlegenden Ansicht ergibt sich aber nun für Schmekel eine Folge, die für seine ganze Beweisführung bestimmend ist. Denn hat Isidor ein großes Sachwerk etymologischen Charakters zugrunde gelegt und große Partien daraus entlehnt, so müssen natürlich diese Partien, soweit nicht fremde Zusätze zutage liegen, auch einheitlicher Natur sein. Dadurch wird die bisher allgemein geltende Ansicht, daß Isidor seinen Stoff aus vielen Quellen zusammengetragen und wie ein Mosaik zusammengefügt habe, unmöglich oder doch zum mindesten in ihrer Geltung ganz bedeutend eingeschränkt. Es kommt also vor allem darauf an, zu prüfen, ob diese Einheitlichkeit auch in den kleineren Abschnitten tatsächlich vorliegt; ist das der Fall, so erhält Schmekels Annahme immerhin einige Stützen, wenngleich damit noch nicht so ohne weiteres auch die Ansicht, Isidor habe eine Hauptquelle, ein großes systematisches Werk als Grundlage für seine Origines benutzt, als richtig erwiesen ist. Schmekels ganzer Bau steht oder fällt demnach, je nachdem das Ergebnis der Quellenuntersuchung ist; von dieser ist auszugehen, und dabei ist auch zu prüfen, ob sich nicht über Isidors Arbeitsweise etwas Sicheres ermitteln läßt. Eine solche Untersuchung muß aber, das darf als unerläßliche Voraussetzung bezeichnet werden, unbefangen sein; sie darf nicht durch irgendwelche vorgefaßten Ansichten bestimmt, nicht auf ein schon vorher gestecktes Ziel zu geführt sein. Sie muß ferner in der Verwertung des Materials sorgfältig sein und darf einer gewissen Vorsicht nicht entraten da, wo ein sicheres Urteil unmöglich ist oder wo sich ver-

schiedene Lösungen einer Frage als gleichberechtigt ergeben. Nur auf diese Weise kann man, glaube ich, hoffen, zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen zu gelangen. Leider muß ich nun bekennen, daß Schmekels Buch diesen Anforderungen, gelinde ausgedrückt, nur sehr wenig entspricht. Die ganze Quellenuntersuchung wird aufs stärkste beeinflußt von der vorgefaßten Meinung, daß eine einheitliche Quelle die Hauptunterlage der Origines bilde und daß diese Quelle ein Werk des Sueton sei; auf dieses Ziel strebt ein Kapitel nach dem anderen hin, ihm zuliebe werden die Tatsachen eingerenkt, wird Annahme auf Annahme gebaut, was eben noch Vermutung war, im nächsten Augenblick als erwiesen behandelt, die zu beweisende Behauptung als Beweismittel verwendet usw. Kein Wunder, daß der Verfasser schließlich da anlangt, wo er wollte, aber auch kein Wunder, daß der ganze luftige Bau einstürzt, sobald man ihn etwas kräftiger anfaßt.

Um Sueton geht es; nehmen wir uns daher zuerst einmal die Suetoncitate bei Isidor vor, um zu sehen, wie weit uns die unmittelbaren Zeugnisse kommen lassen.

Orig. VIII 7 'De poetis' beginnt also: *Poetae unde sint dicti, sic ait Tranquillus: 'Cum primum homines exuta feritate rationem vitae habere coepissent . . . id genus quia forma quadam efficitur quae ποιότης dicitur, poema vocitatum est eiusque fictores poetae'* (§ 1—2). So weit führt Lindsay in seiner Isidorausgabe das Suetoncitat — die älteren Ausgaben schließen das letzte Stück *id — poetae* davon aus —, ebenso schon Reifferscheid (Sueton. rel. 4), der darin die Einleitung des Kapitels De poetis in Suetons Buche De viris inlustribus erblickte. Daß die Zuweisung aber höchst fraglich ist, hat bereits A. Buchholz (Jahrb. f. kl. Philol. 155, 1897, 132f.; vgl. E. Kött, De Diomedis artis poeticae fontibus, Diss. Jena 1904 S. 42) gezeigt, indem er mit Recht hervorhebt, daß Suetons Einleitungen aus den Kapiteln De grammaticis und De rhetoribus ganz anderer Art sind; hier ein recht knapper Abriß der Geschichte dieser Disciplinen bei den Römern, dort ein weites Ausholen von den ersten Anfängen der Dichtkunst; ferner an den anderen Stellen keine Spur einer Erklärung von *grammatica* und *rhetorica*, wie sie Isidor Orig. VIII 7, 2 für *poema* und *poetae* gibt. Aber lassen wir die Frage, woher das Suetoncitat stammt, auf sich beruhen; wir können das um so eher, als auch Schmekel nicht für die Herleitung aus dem biographischen Werke

eintritt, sondern natürlich das große etymologische Systemwerk als Quelle betrachtet. Für Schmekel genügt es aber nun, daß sich am Anfange des Isidorkapitels ein Suetoncitat findet, um gleich das ganze Kapitel für diesen Autor in Anspruch zu nehmen; Isidor folgt ja doch einer Quelle, also bildet das Kapitel auch eine geschlossene Einheit. Wie steht es aber damit? § 3 handelt von den *vates*, § 4 von den *lyrici poetae*, § 5 von den *tragoedi*, § 6 von den *comoedi*, daran schließen sich zwei mit *item* verknüpfte (demnach wohl aus verschiedenen Quellen entlehnte) Bemerkungen über die Stoffe der *tragici* und *comici*; § 7 heißt es dann *duo sunt autem genera comicorum, id est veteres et novi;* zu jenen gehören Plautus, Accius und Terentius, zu diesen *qui et satirici . . ut Flaccus, Persius, Iuvenalis vel alii* (!). *hi enim universorum delicta corripiunt nec vetabatur eis pessimum quemque describere nec cuiuslibet peccata moresque reprehendere. unde et nudi pinguntur, eo quod per eos vitia singula denudentur* (!). § 8 handelt vom Ursprung der *saturici*, § 9 von den *poetae theologici* (!). Den Schluß bilden § 10 vom *officium poetae* und § 11 von den *tres characteres dicendi.* Das alles stammt nach Schmekel aus Sueton! Selbst wenn man annehmen wollte, Isidor habe seine Vorlage stark gekürzt (die *epici* fehlen z. B. ganz) und erheblich mißverstanden, so bleibt doch so viel Ungereimtes übrig, daß man die allergrößten Bedenken tragen muß, es einem Schriftsteller vom Range Suetons aufzubürden. Gleich der § 3 bietet einigen Anstoß. Die erste Erklärung von *vates* stammt nach Isidors Angabe von Varro (= Orig. VII 12, 15, jedoch ohne Varro zu nennen) und ist wörtlich = schol. Dan. zu Aen. III 443 (wo Kießling *vimentis* für *vi mentis* schreibt); sie findet sich außerdem in einem Scholion des cod. Bern. 165 (Hagen, Schol. Bern. 989) *vates dicuntur, sicut Varro ait, a vi mentis, id est ab instinctu mentis;* daselbst heißt es darauf *sive a viendis et modulandis carminibus, siquidem viere significat vincire, conectere, unde vimen et viminea vasa dicuntur* (vgl. Festus 375, 23 u. Festus P. 374, 6). Dem entspricht bei Isidor *vel a viendis carminibus id est flectendis, hoc est modulandis* und weiterhin *vel quod modis verba conecterent, viere antiquis pro vincire ponentibus.* Auch dies geht auf Varro zurück, wie De l. l. VII 36 zeigt (vgl. Aphthon./Mar. Victor. Gr. L. VI 56, 16). Was dazwischen steht — *et proinde* bis *commoverentur* —, ist wohl ein Einschub, da es

sich um eine Ergänzung der ersten, nicht der zweiten Erklärung von *vates* handelt. Zum letzten Satze des § 3 vgl. schol. Dan. z. Aen. III 443 (s. o.) die Unterscheidung von *duo genera vaticinandi, simplex et per furorem,* ferner für *vates = divinus* schol. Dan. Aen. II 122 und Servius Aen. VII 68. Wenn Isidor wirklich den Sueton über § 2 hinaus ausschrieb, so ist die Unordnung der Sätze doch immerhin auffällig; sie würde es weniger sein, wenn man annähme, daß Isidor seine Weisheit aus mehreren Quellen, etwa Vergilscholien, zusammengestoppelt hat. In § 4 befremdet aufs höchste die Ableitung des Wortes *lyricus* von *ληρεῖν* und die Verbindung dieses Verbs mit *lyra*; dasselbe findet sich auch Orig. III 22, 8 (*Lyra dicta ἀπὸ τοῦ ληρεῖν, id est a varietate vocum, quod diversos sonos efficiat*). Ich vermute, daß die merkwürdige Sache so zu erklären ist: Orig. X 78 schreibt Isidor *Delerus . . . ἀπὸ τοῦ ληρεῖν vel quod quasi a lira aberret. lira est enim arationis genus* usw. (vgl. Isid. Diff. verb. 140); für die zweite Erklärung s. Nonius 17, 32 *Delirare est de recto decedere. lira est autem fossa recta* usw.; und für beide Varro bei Velius Longus (Gr. L. VII 73, 2) *Delirus, non delerus. non enim . . . a Graeco tracta vox est, παρὰ τὸ ληρεῖν, sed . . . a lira.* Nun wird Isidor *lira* und *lyra* zusammengeworfen und sich aus der Erklärung von *delirus* die von *lyricus* zurechtgemacht haben; der Grund könnte dann nur darin gesucht werden, daß er nichts Besseres fand; und es ist doch immerhin bemerkenswert, daß in der römischen Literatur, soviel ich sehe, nirgends eine Erklärung von *lyricus* (die natürlich nur *a lyra dictus* hätte lauten können) vorkommt. Wenn es somit ganz unwahrscheinlich ist, daß Isidor in seiner 'einheitlichen Quelle' fand, was er suchte, so ist erst recht ganz ausgeschlossen, daß der Unsinn des § 4 von Sueton herrührt.

Zu § 5 bis 7 (*reprehendere*) muß man die beiden großen Glossen *comoedia* und *tragoedia* des Liber glossarum heranziehen; die weitgehende wörtliche Übereinstimmung verrät engsten Zusammenhang. Dieser ist aber nicht darin zu suchen, daß etwa Isidors Angaben in das Glossar übergegangen sind, denn dieses zeigt einerseits einen besseren und vollständigeren Text und ist anderseits frei von dem Unsinn, den Isidor in § 7 auftischt. Demnach wird man anzunehmen haben, daß beide, Isidor und Liber gl., auf eine und dieselbe Vorlage zurückgehen (man beachte *retabatur* im Lib. gl. für *-bantur* und *vetabatur* oder *cit-* bei Isidor, ferner *c u i-*

libet für *cuiuslibet* bei beiden), vermutlich ein Glossar (vgl. Goetz, Der Lib. gl. 62f.); auf wen dann dessen Angaben zurückgehen, ist für unsere Frage belanglos. Hinzufügen möchte ich, daß einige Teile dieses Paragraphen (der Horazvers in § 5, *item* — *lactis* in § 6, die Verknüpfung der *satura* mit der *comoedia* in § 7) ihre Entsprechung bei Euanthius (Donati comm. Ter. I 16f.; 29ff.) und bei Diomedes (Gr. L. I 488, 14ff.) haben, wobei ich nicht unterlassen will darauf hinzuweisen, daß die Ansicht Reifferscheids, die ganze Poetik bei Diomedes gehöre dem Sueton, nach den Darlegungen von Buchholz und besonders von Kött (s. o.) unhaltbar ist. Im übrigen vgl. man noch Isid. Orig. XVIII 45 u. 46 (dazu C. Gloss. L. V 566, 5) und zu § 8 insbesondere Orig. V 16, Thes. Gloss. s. v. *saturicus* und Marx, Lucilius I, CXXff.

Was aber die letzten drei Paragraphen angeht, so ist § 9 = August. De c. d. XVIII 14 in., § 10 *Officium* — *transducant* = Lactant. De opif. I 11, 24 (hier richtig *transducat*), *Unde* — *poema* = Serv. Aen. I 382, § 11 = Serv. ecl. 3, 1, wo sich auch das Verbum (*novimus*) findet, von dem der acc. c. inf. bei Isidor abhängt.

Alles in allem, der Befund ist ganz und gar nicht geeignet, Schmekels Annahme, das Kapitel 7 stamme vollständig aus Sueton, zu stützen oder zu empfehlen.

Orig. XII 1, 14 (im Buche 'De animalibus') lesen wir: *Hircus lascivum animal et petulcum et fervens semper ad coitum. cuius oculi ob libidine in transversum aspiciunt, unde et nomen traxit. nam hirqui sunt oculorum anguli secundum Suetonium. cuius natura adeo calidissima est, ut adamantem lapidem, quem nec ignis nec ferri domare valet materia, solus huius cruor dissolvat.* Die Stelle ist für Schmekel ein wichtiges Beweismittel für seine Ansicht, Isidors Zoologie stamme aus Suetons 'De animantium naturis', welchen Titel er (nach Reifferscheid) aus Giraldus Cambrensis (s. XII extr.) holt; ihn bestärkt in seiner Meinung, daß Isidor XII 6, 49 citirt *ii qui de animantium scripsere naturis* (diese und ähnliche Angaben sehr häufig bei Hieronymus, s. Reifferscheids Suet. 437 Anm. 2; das ganz ähnliche Citat XII 2, 13 *sicut asserunt qui naturas animalium scripserunt* geht, wie Wellmann a. a. O. 836 nachgewiesen hat, mit der ganzen Partie, in der es steht, auf Gregors Mor. zurück *sicut hi asserunt qui describendis naturis animalium laboriosa investigatione sudaverunt*; gemeint ist damit aber der lateinische Physiologus c. 22 L.), und besonders

eben die Nennung Suetons an unserer Stelle. Gerade dieser Umstand müßte aber eigentlich zur größten Vorsicht mahnen: man citirt doch nicht eine Quelle für eine einzelne Angabe mitten in einem Text, der ganz aus dieser Quelle genommen ist. Nun findet sich aber ein entsprechendes Suetoncitat bei Serv. ecl. 3, 8, und zwar in einer Parenthese zur Erklärung der Lesart *transversa tuentibus hirquis*, nämlich *hirqui autem sunt oculorum anguli secundum Suetonium Tranquillum in vitiis corporalibus*. Also aus Suetons Schrift De vitiis corporalibus stammt die Bemerkung. Nach Schmekel (161 Anm. 1) war aber diese Schrift 'offenbar ein specieller Abschnitt des [suetonischen] Buches über den Menschen'; wie kommt denn dann die Bemerkung in die Zoologie? oder wie kam der *hircus* in das Buch über den Menschen, in den 'speciellen Abschnitt über anormale Bildungen'? Das reimt sich doch ganz und gar nicht, wenn, wie Schmekel annimmt, u. a. der ganze § 14 aus Sueton entlehnt ist; es bliebe nur die Annahme, Isidor habe die Mittelstelle mit dem Citat anderswoher genommen und hier eingeflickt. Ist das aber der Fall, so schwindet erst recht jeder Anhalt dafür, daß der übrige Inhalt des Paragraphen aus Sueton entlehnt ist. Woher er aber stammt, hat Homeyer (a. a. O. 9) nachgewiesen, nämlich aus Hieronymus (26 p. 189 B 209 und 25 p. 1074 B 330 Migne), einem Autor, der dem Isidor nicht so ganz fremd war (vgl. Orig. II 21, 24; XI 3, 21; XIII 21, 10; XX 3, 2; De n. r. 1, 3; Diff. verb. 431; dazu die Nachweisungen bei Philipp II). Danach fallen von selbst heraus die Worte *cuius oculi* bis *Suetonium*. Vergleicht man nun damit das Serviusscholion, in dem sich das Suetoncitat findet, so ergibt sich eine recht verdächtige Ähnlichkeit, und die Vermutung liegt gewiß nicht fern, daß Isidor durch das Scholion, in dem ja auch *hircus* und *hirquus* nebeneinander stehen, zu dem Einschub zwischen den Hieronymusauszügen veranlaßt worden ist[1]).

Orig. XVIII 2, 3 'De bello et ludis' gibt Isidor eine Erklärung von *tropeum* und *triumphus*, die sich bis auf Kleinigkeiten mit Servius Aen. X 775 deckt; etwas auffällig ist die Fortsetzung *ple-*

1) Vgl. Wellmann a. a. O. 838. [Nach Tolkiehn, Berl. phil. Woch. 1917, 191 geht auf Sueton nichts weiter zurück, als *hirqui*, das er in der Bedeutung 'Augenwinkel' gebraucht hat; der Satz bei Servius, in dem dies festgestellt wird, rührt also von einem Grammatiker her. Correcturnachtrag.]

nae — confundunt, aber sie wird sofort durch Vergleich mit Serv. Aen. XI 6 (wo übrigens auf X 775 verwiesen wird) erhellt, wo wir *Aeneas* als Subjekt zu *est consecutus* und *fugavit* finden. Dann aber fährt Isidor fort *Tranquillus autem triumphum latine dicit potius appellatum* usw. mit Begründung (bis zum Schlusse von § 3). Trotzdem nun Sueton mit seiner lateinischen Ableitung des Wortes im Gegensatz zu der voraufgehenden griechischen Etymologie (ἀπὸ τῆς θριάμβης; Serv. ἀπὸ τοῦ θριαμβεύειν) eingeführt wird, ist nach Schmekel alles eines Ursprungs, alles suetonisch.

Eine ganz entsprechende Stelle findet sich Orig. XVIII 6, 8 *sica a secando dicta . . . Tranquillus autem dicit . . .,* folgt der Ausspruch eines Gladiators *'sic ha pugnabo': inde sicae nomen datum.* Wiederum nimmt Schmekel keinerlei Anstoß daran, daß Sueton mitten in einer Darstellung citirt wird, die ganz auf ihn zurückgehen soll. Vielmehr erblickt er in diesen beiden Citaten einen deutlichen Hinweis darauf, daß der erste Teil von B. XVIII über das Kriegswesen, c. 1—14, 'eine wesentlich in sich geschlossene, einheitliche Darstellung' bilde, die aus Sueton von Isidor übernommen sei!

Die gleiche Ausbeutung von Suetoncitaten finden wir bei De nat. rer., wo Schmekel Reifferscheids (und Beckers) Vorgange folgt.

De n. r. 37, 1—4 gibt Isidor eine Übersicht über die Winde der Windrose, ihre Richtung und ihre Bezeichnungen, dann fährt er in § 5 fort: *Quosdam autem Tranquillus proprios locorum flatus certis appellat vocabulis . . .* (folgen sechs Namen von Lokalwinden); ob die nächsten beiden Sätze noch dem Sueton zuzuweisen sind, erscheint schon zweifelhaft, ebenso sind aber auch Zweifel darüber erlaubt, ob die vier Anfangsparagraphen aus Sueton entlehnt sind; denn es bleibt doch immer höchst auffällig, daß der Name nicht am Eingange des Kapitels, sondern erst an der Spitze einer ergänzenden Notiz auftritt. Insofern liegt der Fall ähnlich wie die vorher besprochenen. Nun weist man allerdings auf die 'versus de duodecim ventis' hin (Suet. Reiff. 304 f.), die im cod. Bruxell. 10721 s. XII gefunden worden sind und die Überschrift tragen *versus de XII ventis Tranquilli physici.* Aber beweist dies späte Machwerk (leoninische Verse) wirklich soviel? Es ist doch nur Isidor § 1—4, in Verse gebracht[1]); könnte nicht Isidor selbst die Prosavorlage ab-

1) Man denke an die ähnliche Verarbeitung von Varro und Sueton durch Ausonius; vgl. R. Reeh, De Varrone et Suetonio quaest. Ausonianae, Diss. Halle 1916.

gegeben haben und der Name 'Tranquilli' aus dem Anfang von § 5 stammen? Sogut wie man jetzt den Namen auf das Vorhergehende zurückbezieht, kann dies auch früher schon geschehen sein. Jedenfalls bleibt die Sache einigermaßen fraglich, dies um so mehr, wenn man dieses Suetoncitat mit den andern zusammenhält, die sich stets nur auf einen kleinen Umfang beschränken [1]).

De n. r. 38 'De signis tempestatum vel serenitatis' beginnt Isidor *Tempestas turbo est divini iudicii* (folgt Beleg aus Nahum 1, 3) . . ., *serenitas autem gaudium est lucis aeternae.* Darauf fährt er fort *signa autem tempestatum navigantibus Tranquillus in Pratis* (cod. Bamb. fügt hinzu *non libertjs,* was noch nicht sicher gedeutet ist) *sic dicit 'Mutatio temporis expectanda est* . . .'. Zweifellos ist das Citat mit § 1 zu Ende, denn was folgt, sind wohl *signa tempestatis*, aber nicht *s. t. navigantibus*! Zudem beginnt § 2 *Item Varro dicit signum esse tempestatis* usw.; diese Anknüpfung beliebt Isidor anzuwenden, wenn er aus anderer Quelle etwas anreiht, vgl. in demselben Kapitel § 4 *Item idem Vergilius* . . . *Item Varro ait.* § 5 *Item idem* . . . *Item dominus in evangelio dicit* . . . (auch oben bei Orig. VIII 7, 6). Inhalt und z. T. auch Wortlaut dieses Kapitels begegnen uns wieder in den Germanicusscholien (vgl. Schenk a. a. O. 34ff.), da aber deren Natur und Verhältnis zu Isidor noch nicht hinlänglich geklärt ist, gehe ich nicht weiter darauf ein, sondern begnüge mich mit dem Hinweise, daß die Paragraphen 2 und 3 auch zu den Vergilscholien in engerer Beziehung stehen: vgl. schol. Bern. und brevis expos. zu Georg. I 428 und 431, während Isidor am Ende von § 3 und Anfang von § 4 auf Vergil selbst Bezug nimmt (Georg. I 432 und 441—443). Daß Isidor gelegentlich den Vergil verwertet, werden wir später noch sehen; daß er die verschiedenen Notizen des Kapitels 38 aus einem reichhaltigen, gelehrten Vergilcommentar zu eben diesem Abschnitte der Georgica entnommen hat, ist immerhin eine Vermutung, die man nicht ohne weiteres von der Hand weisen darf.

De n. r. 44 'De nominibus maris et fluminum' wird eröffnet *In Pratis Tranquillus sic adserit dicens 'Extremum mare oceanus est, internum quod ex oceano fluit, superum et inferum quibus Italia adluitur. ex his superum et Adriaticum dicitur*

[1]) Was H. Steinmetz, De ventorum descriptionibus apud Graecos Romanosque, Diss. Göttingen 1907 S. 68f. ausführt, fördert unsere Frage nicht, da er einfach Isidor, d. h. De n. r. 37, 1—4 = Sueton setzt.

et Tuscum inferum'. Es folgen in §§ 2—5 Erklärungen von *fretum, aestuaria, altum, vada, sinus, flustra, moles, caecus fluctus, litus, flumen, torrens, ostia* und *tulli*, dabei Citate aus Vergil, Naevius (bell. Pun.), Pacuvius, Atta, Augustus und nochmals Pacuvius. Woher dieser Glanz? Natürlich aus dem eingangs genannten Sueton, meint Becker, denn *iure agamus*, schreibt er S. XXI, *si omnes locos doctrinae plenos, quorum alios auctores demonstrare non possumus, Tranquillo tribuamus* (!), ihm folgt Reifferscheid (S. 429), ihm folgt Schmekel (S. 160 Anm. 1). Als ob Isidor keine anderen gelehrten Quellen zur Verfügung gehabt hätte! Aber Schmekel weiß sich weiter zu helfen: Isidor, sagt er, nimmt die Wettervoraussagen (c. 38) aus dem Winde und aus dem Wasser (? in jenem Kapitel ist von Voraussagen aus dem Winde mit keiner Silbe die Rede, im Gegenteile, Wetterumschlag und Winde werden vorausgesagt aus dem Meerleuchten, aus dem Verhalten der fliegenden Fische und Delphine und — von § 2 an — aus verschiedenen Himmelserscheinungen!); die Untersuchung über die Winde (c. 37) hängt sachlich damit (d. h. mit c. 38) zusammen, c. 37 ist die unmittelbare Fortsetzung von c. 36 (De ventis; § 1 ist aber = August. De quant. an. 4, § 2 bis auf den ersten Satz nach Isidors Angabe aus Clemens Recogn. VIII 23; § 3 ist christlichen Charakters!), und da nun Sueton in c. 37 genannt wird, ist die ganze Partie (c. 36 bis 38) über den Wind aus ihm entlehnt; also hat Isidor den Sueton auch in der nachfolgenden Ausführung über das Wasser (c. 40—44) benutzt, was wiederum durch das Citat in c. 44 bestätigt wird! Ich muß leider bekennen, daß ich für eine derartige Beweisführung ganz und gar kein Verständnis besitze. Aber die gelehrten Citate in c. 44? In bezug auf sie hatte Becker (S. XVI), auf den Schmekel verweist, geschrieben *caput XLIIII totum e Tranquillo sumptum esse equidem . . . persuasum habeo, nam ceterae explicationes et Pacuvii Attae Augusti verba Isidoro vix propria sunt.* Natürlich hat Isidor diese Citate nicht selbst an der Quelle gepflückt, aber muß denn deswegen Sueton der Vermittler sein? Ist denn jede andere Möglichkeit ausgeschlossen? Weshalb darf man nicht z. B. an Vergilscholien denken? Man vgl. § 2 *Vada* (s. auch Orig. XIII 18, 6) mit Serv. Aen. I 111 und schol. Dan. Aen. I 112; § 5 *Litus* mit Serv. Aen. V 163 (auch Orig. XIV 8, 41 — nebst II 29, 8 — und Serv. Aen. I 3 = XII 248), *Ostia* mit Serv. Aen. I 400, V 281; ferner zu § 2 *Fretum* Serv. Aen. I 607; schol. Dan.

I 557 (auch Serv. Aen. III 414? s. Orig. XIII 18, 2 u. 3; Philipp II 165). § 4 *Moles* könnte zu Aen. I 134 oder V 790 erklärt gewesen sein, *Caecus fluctus* vielleicht zu Aen. III 200. Den zweiten Teil von Isidors Erklärung von *torrens* in Orig. XIII 21, 3 finden wir wieder bei Serv. Aen. II 305, während der erste Teil, der De n. r. 44, 5 (= Diff. verb. 244) entspricht, durch das Pacuviuscitat auf Festus 352, 27 hinweist, wo jedoch das Citat besser überliefert ist und nicht für diejenige Bedeutung von *torrens* angeführt wird, die Isidor damit belegen will. Da aber auch § 5 *Tulli* auf Festus 352, 34 hindeutet, und dieser, wie Paulus 89, 6 zeigt, auch *flustra* (§ 3) behandelt hatte, so sind doch Beziehungen zwischen Isidor und Festus, die wir auch anderwärts antreffen (vgl. Orig. XIV 8, 33), nicht von vornherein ausgeschlossen. Wir dürfen uns nicht daran stoßen, daß wir heutzutage in unserem unvollständigen Festus oder in den Excerpten des Paulus diese Beziehungen nicht mehr ausreichend nachweisen können; denn die Glossen haben uns gelehrt, daß es auch vor Paulus schon Excerpte aus Festus gab, worüber Goetz in der Berl. philol. Wochenschr. 1914, 874 Andeutungen macht und im ersten Bande des Corp. Gloss. Näheres bringen wird. Da diese Excerpte vor dem 7. Jahrhundert anzusetzen sind, könnte Isidor sie sehr wohl benutzt und ihnen u. a. manches Citat aus alten Autoren (vgl. Diff. verb. 47 Pacuvius, 86 Orbilius, Afranius, 220 Cato, 244 Pacuvius, 307 = Orig. XX 10, 1 Varro, 423 = Orig. X 188 Varro, 500 Afranius, 524 = Orig. XX 11, 9 Varro De vita pop. Rom.) entnommen haben. Gewiß, es ist nur eine Möglichkeit neben anderen, aber gerade darum sollte man nicht vorschnell alles dem einen Autor zuweisen, den man sich von vornherein erkoren hat. Beiläufig möchte ich bemerken, daß Schmekel (S. 160 Anm.) meine Bemerkung gegen Schenk (Berl. philol. Wochenschr. 1910, 816) nicht richtig aufgefaßt zu haben scheint: ich habe gar nicht daran gedacht, das ganze Kapitel 44 von De n. r. dem Sueton zuzuweisen, vielmehr habe ich nur im Gegensatz zu Schenk (a. a. O. 58) den ganzen § 1 bis *inferum*, nicht nur den Anfang bis *adluitur*, auf die Prata zurückgeführt, und zwar im Hinblick auf das Vergilscholion des Philargyrius (schol. Bern.) zu Georg. II 158. Isidor könnte dieses Suetoncitat danach ebenso aus Vergilscholien entlehnt haben, wie das zu Orig. XII 1, 14 (s. o.). Vgl. auch Philipp I 52.

Zu den bisher besprochenen Stellen, an denen Isidor den Sueton nennt, sind nun noch diejenigen hinzuzunehmen, an denen

der letztere nicht erwähnt wird, die aber zu Suetoncitaten bei anderen Autoren in enger Beziehung stehen.

Priscian (Gr. L. II) 387, 2 schreibt: *Suetonius in VIII Pratorum 'fasti dies sunt quibus ius fatur id est dicitur, uti nefasti quibus non dicitur'*. Just dieselben Worte, nur ohne den Ursprungsvermerk, finden wir bei Isidor De n. r. 1, 4 zu Anfang und noch einmal Orig. VI 18, 1 (vgl. Diff. verb. 240 u. 250). Daraus haben Becker und seine Nachfolger geschlossen, daß zunächst ein großer Teil des Restes von Kapitel 1 und sodann auch § 1 und 2 aus Sueton genommen seien, mit andern Worten, daß nach Ausscheidung der christlichen Bestandteile das ganze übrige Kapitel 'De diebus' suetonisch sei. Eine Bestätigung dieser Ansicht hat man darin erblickt, daß die comm. Bern. zu Lucan V 7 die Anmerkung enthalten *significat congluriales dies, ut ait Suetonius, in quibus quod ante intermissum fuerat gerebatur*, obwohl De n. r. 1, 4 ff. gerade diese *congluriales dies* nicht mit aufgeführt werden. Ferner hat man zugunsten suetonischen Ursprungs geltend gemacht, daß sich mehrere Angaben mit Macrobius berühren, dessen Quelle nach allgemeiner Annahme Sueton war; so *atri = communes dies* Macr. I 16, 21; *siderales, iusti* das. 15, ebenso *proeliares*. Aber es ergeben sich auch wieder Beziehungen zu Festus, nämlich zu 229, 25 und P. 228, 21, P. 103, 17 und P. 276, 17 (wo ebenfalls *bello lacessere*, während bei Macr. *bello* fehlt). Außerdem muß man auch die entsprechenden Stellen der Origines hinzunehmen, da Isidor dieselbe Quelle für das große Werk wie für seine kleinen Schriften zu verwerten pflegt; so ist zu § 5 *intercalares* zu vergl. Orig. VI 17, 28, welche Stelle aber wieder auf Serv. ecl. 8, 21 hinweist (die Erklärung *calare = ponere* wird wohl auf Isidors eigne Rechnung zu setzen sein). Zu § 5 *dies epactarum* vgl. Orig. VI 17, 29—30; ferner zu § 4 *feriati* und *profesti* Orig. V 30, 12. Nimmt man alles zusammen, so erscheint es doch einigermaßen zweifelhaft, ob der ganze Abschnitt aus einer einheitlichen, systematisch angelegten Quelle ausgezogen ist, jedenfalls nicht so sicher, wie manche annehmen. Vgl. auch Schenk a. a. O. 70 f. Das gleiche gilt für c. 1, 1—2, zu welchem Stück man Orig. V 30, 1—2 und 13 hinzunehmen muß; trotz mancher unverkennbaren Beziehungen zu Censorinus De d. n. c. 23 und Macrobius I 3, 2 ff. (Gellius n. A. III 2, 2 ff.), denen für Orig. solche zu Servius Aen. V 738 u. a. gegenüberstehen, bleibt es ungewiß, ob Isidor alles aus einer einzigen Quelle

hat und ob diese Sueton war. Sollte letzteres doch der Fall sein, dann wäre wohl mit Wissowa (De Macrob. Sat. font.) die Schrift De anno Romanorum als Vorlage zu betrachten; merkwürdig ist dabei aber, daß das einzige, durch Priscian bezeugte Suetonstückchen bei Isidor in Suetons Prata stand.

Censorinus De d. n. c. 16ff. handelt über die Zeiten und gebraucht in dem Abschnitt über das Jahr (c. 20, 2) die Wendung *sed magis Iunio Gracchano et Fulvio et Varroni et Suetonio aliisque credendum,* woraus man mit Recht gefolgert hat, daß Sueton zu den Quellen Censorins gehört; die verbreitetste Annahme ist wohl die, daß Sueton in dem ganzen Teile die Hauptquelle ist, und zwar sein Buch De anno Romanorum. Von Censorinus ausgehend hat man dann die zu seinen Angaben in enger Beziehung stehenden Abschnitte anderer Autoren auf dieselbe Quelle zurückgeführt, so auch was Isidor in De n. r. und in den Origines über den Gegenstand bringt. Wie weit das wirklich auf Sueton zurückgeht, ist hier für uns weniger wichtig als die Frage, ob Isidor den Sueton unmittelbar benutzt hat, eine Frage, die Schmekel bejaht. Aber ich meine, der Tatbestand spricht ganz entschieden dagegen. Nehmen wir den Abschnitt über die Monatsnamen vor, De n. r. 4, 2ff. und Orig. V 33, 3ff. Wenn Isidor für beide Darstellungen dieselbe Quelle, nämlich Sueton, benutzt hätte, so wären die Unterschiede schwer zu begreifen; ganz anders sieht aber die Sache aus, wenn man berücksichtigt, daß De n. r. 4, 2—4 sich zu einem erheblichen Teil mit August. c. Faust. XVIII 5 wörtlich deckt und daher mit Martius beginnt und mit Februarius schließt, während Orig. V 33, 3—11 sich, von den zahlreichen Zusätzen abgesehen, mit Placidus eng berührt und gleich diesem vom Ianuarius zum December fortschreitet. De n. r. 4, 4 heißt es *Februarium autem a Febrnis sacris Lupercorum appellaverunt* (= August. a. a. O.; vgl. Censorin 22, 13—14), dagegen Orig. V 33, 4 *Februarius nuncupatur a Febrno id est Plutone* (= Placidus; vgl. Serv. Georg. I 43 und Macrob. I 13, 3). Beim April erklärt Isidor in De n. r. *nullo deorum suorum nomine sed de re propria quasi aperilem nominaverunt, quod tunc germen plurimum aperiatur in florem* (= Augustin a. a. O.), dagegen in Orig. *Aprilis pro Venere dicitur quasi Aphrodis. Graece enim* Ἀφροδίτη *Venus dicitur* (vgl. Placidus, ferner Macrob. I 12, 8) und dann folgt mit *vel* die andere Erklärung (vgl. Macrob. I 12, 14; Serv. a. a. O.

u. a.). Das sieht doch ganz gewiß nicht nach einer Quelle aus [1]).

Diomedes (Gr. L. I) 365, 16 schreibt *Inchoo inchoavi: sic dicendum putat Iulius Modestus, quia sit compositum a chao, initio rerum. sed Verrius et Flaccus* (so!) *in postrema syllaba adspirandum probaverunt: cohum enim apud veteres mundum significat, unde subtractum incohare. Tranquillus quoque his* (Verrio et Flacco nämlich!) *adsentiens* † *iam bello* † (*in libello* Keil) *suo plenissime* † *edere incohata* † (*ea de re* Keil) *disseruit.* In dieser Angabe findet Schmekel einen Beweis dafür, daß das Kapitel 12 'De caelo' in Isidors De n. r. aus Sueton genommen ist, denn hier ist die Rede vom *cohus quo caelum continetur*, und es findet sich auch noch ein Enniuscitat dabei (vgl. dazu Beckers Ansicht vom Ursprung der *loci doctrinae pleni*!). Zwar bei Diomedes ist *cohum* = *mundus*, bei Isidor *cohus* = *pars caeli* (nicht *mundi*, wie Schmekel S. 159 schreibt, vgl. De n. r. 12, 3 in.; s. auch Festus P. 39, 5 *cohum poetae caelum dixerunt* usw., Varro De l. l. V 19), aber auf den kleinen Unterschied kommt es ja nicht an. Auch daß es sich bei Diomedes um eine orthographische Frage handelt, die mit Hilfe der Etymologie entschieden werden soll und über die Sueton in irgendeiner Schrift ausführlich gehandelt hat (an De rebus variis denkt Reifferscheid, s. daselbst S. 353), macht nichts aus: es genügt, daß Sueton irgendwo das Wort *cohus* gebraucht hat, um ihn als astronomische Quelle Isidors anzusprechen.

Schol. Bern. zu Georg. IV 14 geben, wohl aus Philargyrius, ein Stückchen Sueton über die *meropes*, das sich zum Teil mit Isidor Orig. XII 7, 34 deckt. Also hat nach Schmekel letzterer hier und, zufolge der Grundannahme von der Einheitlichkeit der Darstellung, in der ganzen Partie den Sueton ausgeschrieben. Zugegeben, daß die betreffende Notiz auf Sueton zurückgeht, so ist doch damit noch gar nicht gesagt, daß Isidor sie unmittelbar aus ihm übernommen hat; gerade ihr Vorkommen in einem Vergilscholion weist zum mindesten auf eine andere Möglichkeit hin.

Servius zu Aen. VII 612 hat ein Bruchstück aus Sueton De genere vestium erhalten, worin es heißt *tria esse genera trabearum: unum dis sacratum, quod est tantum de purpura; aliud regum, quod est purpureum, habet tamen album aliquid;*

---

1) Ganz dieselbe Ansicht vertritt jetzt auch R. Reeh, De Varrone et Suetonio quaestiones Ausonianae S. 72ff.

tertium augurale de purpura et cocco (vgl. dens. z. Aen. VII 188). Isidor dagegen behauptet Orig. XIX 24, 8 *Trabea erat togae species ex purpura et cocco, qua operti Romanorum reges initio procedebant.* Nach einer Angabe bei Malalas und im Chron. pasch. (Reiffersch. Suet. 266) hat Sueton geschrieben, daß *Numa Pompilius πρῶτος ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπενόησε χλαμύδας φορεῖσθαι, τὰς μὲν βασιλικὰς πορφυρᾶς ἐχούσας ταβλία χρυσᾶ* usw., bei Isidor aber lesen wir *hanc primum Romulus adinvenisse perhibetur ad discretionem regii habitus.* Aber solche kleinen Unterschiede spielen für Schmekel keine Rolle.

Schol. Dan. zu Aen. II 683 verraten, daß Sueton *tria genera pilleorum* unterschied, *apicem, tutulum, galerum;* da nun das, was Isidor Orig. XIX 30, 5 über die erste und dritte Art bringt (den *tutulus* kennt er nicht), sich z. T. wörtlich mit Sueton bei Servius deckt, so ist Sueton nach Schmekel natürlich unmittelbare Quelle für Isidor.

Servius z. Aen. VII 627 berichtet, daß Sueton im liber De vitiis corporalibus folgende Erklärung gab *arvina est pingue durum, quod est inter cutem et viscus.* Da Isidor Orig. XI 1, 81 schreibt *arvina est pinguedo* (vgl. Placidus s. v.; Fest. P. 20, 19) *cuti adhaerens,* so liegt für Schmekel wieder direkte Benutzung Suetons vor. Merkwürdig bleibt nur, daß Isidor, der ja angeblich eine einheitliche Quelle ausschrieb, die Notiz in Kapitel 1 'Vom normalen Menschen' (nach Schmekel) bringt, während das Buch De vitiis corporalibus derjenige Abschnitt im Werke Suetons war, der 'vom anormalen Menschen' handelte (nach Schmekel 161 Anm. 1), so daß Isidor sie gemäß Schmekels Anschauung eigentlich erst in Kapitel 3 bringen durfte[1]).

Fronto ad am. I 17 teilt uns mit, *internatium Graeci ἱερὸν ὀστοῦν, Suetonius Tranquillus spinam sacram appellat.* Isidor schreibt Orig. XI 1, 96 *sacra spina est ima perpetuae spinae, quam Graeci ἱερὸν ὀστοῦν vocant* usw. Ein Zusammenhang zwischen den beiden Angaben ist nicht unwahrscheinlich, wenigstens nicht ausgeschlossen; aber ist damit unmittelbare Beziehung Isidors zu Sueton erwiesen?

Servius z. ecl. 3, 105 merkt an *ulna proprie est spatium, in quantum utraque tenditur manus, dicta ulna ἀπὸ τῶν ὠλενῶν, id est a bracchiis, unde λευκώλενος dicitur: licet Suetonius ulnam cubitum velit esse tantummodo.* Auf dieses Scholion greift er dann bei Georg. III 355 zurück *ulna, ut diximus, secundum*

1) [Auch hierzu vgl. Tolkiehn, Berl. phil. Woch. 1917, 191. Correcturnachtrag.]

alios utriusque manus extensio est, secundum alios cubitus; quod magis verum est, quia Graece ὠλένη dicitur cubitus, unde est 'λευκώλενος Ἥρη' (vgl. schol. Bern. z. d. St.). Nun stimmt Isidor Orig. XI 1, 64 wörtlich mit diesem zweiten Scholion überein bis auf *quosdam* für das erste *alios*; außerdem läßt er *ut diximus* und *unde* — Ἥρη fort. Es ist doch wohl ganz klar, daß Servius zwei Erklärungen verschiedenen Ursprungs vereinigt hat und daß die zweite allein dem Sueton gehört; trotzdem hat nach Schmekel Isidor nicht etwa ein Vergilscholion benutzt, sondern den Sueton, der eben auch für jenes die Quelle ist; daher die wörtliche Übereinstimmung. Ja, hat denn Sueton mit dem *secundum alios* — das klärlich für *secundum Suetonium* steht — sich selbst in seiner eigenen Schrift als Autorität bezeichnet? Und wenn er beide Erklärungen hatte, wie kommt Servius dazu, nur die zweite als die Suetons anzuführen? Eine wunderliche Sache!

Suidas s. v. Ἀσσάρια, ὀβολοί berichtet nach Sueton *Νουμᾶς ὁ πρῶτος βασιλεὺς μετὰ Ῥώμυλον Ῥωμαίων γεγονὼς ἀπὸ σιδήρου καὶ χαλκοῦ πεποιημένα* (*ἀσσάρια*) *πρῶτος ἐχαρίσατο Ῥωμαίοις, τῶν πρὸ αὐτοῦ πάντων διὰ σκυτίνων καὶ ὀστρακίνων τὴν χρείαν πληρούντων· ἅπερ ὠνόμασεν ἐκ τοῦ ἰδίου ὀνόματος νουμμία.* Ähnlich Isidor Orig. XVI 18, 10 *Nummi a Numa Romanorum rege vocati sunt, qui eos primum apud Latinos imaginibus notavit et titulo nominis sui praescripsit* (vgl. Lydus De mens. I 16 *Νουμᾶς . . . νόμισμα πρῶτος ἐχάραξεν, ὡς ἐξ αὐτοῦ ἔτι καὶ νῦν νουμμὸν . . . τὸν ὀβολὸν καλεῖσθαι*). Die Angaben decken sich ja nun keineswegs so, wie Schmekel behauptet, aber sehen wir darüber hinweg, geben wir zu, auch Isidor ginge auf Sueton zurück: folgt daraus, daß dieser des andern unmittelbare Vorlage war? Merkwürdig ist, daß Isidor nicht viel vorher (§ 3) schreibt *de corio pecudum nummi incidebantur et signabantur* (vgl. Suidas); *postea a Saturno aereus nummus inventus: ipse enim signare nummos et scribi constituit.* Und das stammt ja wohl nach Schmekel aus demselben Sueton[1]).

Tertullian De spectac. 5 zählt die von den römischen Königen eingesetzten Spiele auf und bemerkt dann (*qui*) *quos quem per ordinem et quibus idolis ludos constituerint, positum est apud Suetonium Tranquillum vel a quibus Tranquillus accepit.* Nun wissen wir aus Suidas, daß Sueton *Περὶ τῶν παρὰ Ῥωμαίοις*

1) Vgl. Wellmann a. a. O. 838.

θεωριῶν καὶ ἀγώνων βιβλία β' [1]) geschrieben hat, und diese Schrift wird Tertullian hier im Sinne haben. Da Isidor Orig. XVIII 16—41 an einer Anzahl Stellen mit Tertullian wörtlich übereinstimmt, so würde Schmekel am liebsten diese Übereinstimmung nur aus der gemeinsamen Quelle Sueton ableiten, was leider deswegen nicht angeht, weil beide auch Stücke christlicher Färbung gemeinsam haben; aber das verschlägt nichts, denn dann hat eben Isidor Tertullian und Sueton benutzt, und was er mehr hat als jener, stammt dann aus diesem (s. darüber weiter unten). Aber damit nicht genug, auch der dritte Teil von Orig. XVIII geht nach Schmekel (S. 174 ff.) 'nach seiner ganzen Länge' auf Sueton zurück, somit auch der letzte Abschnitt c. 60—69 über die 'Knabenspiele' (S. 168 überschrieb ihn Schmekel noch 'Würfelspiel' und 'Ballspiel'); damit wird schon auf Suetons Schrift De puerorum lusibus hingewiesen, die Serv. Aen. V 602 citirt. Und richtig, diese Stelle taucht nun auch als Beweismittel auf. Nun lesen wir bei Servius *ut ait Suetonius Tranquillus, lusus ipse quem vulgo pyrrhicham appellant, Troia vocatur; cuius originem expressit in libro de puerorum lusibus;* durch dieses Fragment sind nach Schmekel (S. 177) 'c. 60—62 als sein — d. h. Suetons — Eigentum festgelegt'. 'Denn offenbar' — ich muß, um nicht in falschen Verdacht zu kommen, Anm. 1 wörtlich anführen — 'deckt sich XVIII 60 f.: *alea* (*id est lusus tabulae,*) *inventa a Graecis in otio Troiani belli* (*a quodam milite Alea nomine, a quo et ars nomen accepit.*) *tabula luditur pyrgo, calculis tesserisque. pyrgus dictus* (*quod per eum tesserae pergant, sive quod turris speciem habeat; nam Graeci turrem πύργον vocant*) mit Sueton. b. Serv. A. V 602 *lusus . . . . . . lusibus,* so daß *pyrricha* aus *pyrgus* entstanden ist. Durch § 60-62 aber ist § 60—68 zur Einheit gebunden' (ich bemerke nur noch, daß Schmekel an Stelle der ersten Klammer drei Punkte, an Stelle der zweiten einen Gedankenstrich und an Stelle der dritten *etc.* setzt, während er das Serviusscholion im vollen Wortlaut bietet). Man fragt sich, wie

1) Nebenbei sei bemerkt, daß ich die Zuversicht, mit der Reich a. a. O. 86 Reifferscheids Versuch, ein griechisches Seitenstück zu der obengenannten Schrift zu construiren und beide als 'Ludicra historia' zusammenzufassen, wieder vorbringt, keineswegs zu teilen vermag; die Art, wie Reifferscheid S. 461 ff. die von Suidas überlieferten Titel 'berichtigt', erscheint mir höchst bedenklich, mit dem einen Citat bei Gellius VIII 7, 3 ist meines Erachtens nichts zu beweisen.

so etwas möglich ist! Die beiden Stellen haben doch nichts gemein als *Troiani* und *Troia* und *pyrgus* und *pyrrhicham*, und schon „decken sie sich“! Ich möchte Schmekel empfehlen, sich einmal Festus P. 367, 5, Sueton. Aug. 43, Claud. 21, Calig. 18, Tacit. ann. XI 11 und auch Sidon. Apoll. epist. VIII 12 anzusehen; wenn er dann noch nicht eines Besseren belehrt ist, kann ich ihm nicht helfen. Man ersieht aber aus diesem Beispiele, wie vertrauenerweckend Schmekels Beweisführung ist.

Schol. Bern. zu Georg. IV 564 lautet: *Suetonius Tranquillus dicit Parthenopen Sirenen sepultam in Campaniae litore, a cuius nomine Neapolis Parthenope vocitata aestimatur;* hierzu vgl. Servius: *Parthenope id est Neapolis, quae primo ex corpore unius Sirenis illic sepultae Parthenope est appellata* und schol. Dan.: *Lutatius ... dicit ... Parthenopen urbem ... dictam a Parthenope Sirena, cuius corpus etiam* ⟨*illic sepultum sit*⟩. Isidor aber schreibt Orig. XV 1, 60 *Parthenope a Parthenope quadam virgine illic sepulta Parthenope appellata* — soweit an Servius anklingend —, *quod oppidum postea Augustus Neapolim esse maluit.* Dieser den Vergilscholien fremde Zusatz findet sich nun wörtlich bei Solinus 2, 9, wo vorhergeht *Parthenope a Parthenopae Sirenis sepulcro.* Dieser Satz wieder scheint auf Plinius nat. hist. III 62 *Neapolis ... Parthenope a tumulo Sirenis appellata* zu beruhen; Mommsen merkt 'Plinius auctus' an, und da nun, was nicht seinem Ursprunge nach bestimmt werden kann, aus 'Ignotus' stammt, Sueton aber über Parthenope geschrieben hat, so ist für Schmekel Ignotus = Sueton; aus ihm stammen alle angeführten Stellen der Vergilscholien, des Solinus und des Isidorus.

Wir sind am Ende unserer Musterung der Suetonfragmente, soweit sie sich bei Isidor finden oder zu ihm in Beziehung stehen oder stehen sollen. Wo ein Zusammenhang vorhanden ist, läßt er sich mit Sicherheit nur für kleine, engbegrenzte Stücke nachweisen: Schmekels Versuche, diese als festeingefügte Bestandteile größerer Abschnitte zu erweisen, wirken nirgends überzeugend und sind z. T. kläglich mißglückt. Aber auch wenn dem nicht so wäre, so ist doch noch lange nicht der Nachweis erbracht, daß Sueton die unmittelbare Vorlage Isidors war, und noch weniger, daß ein großes Werk Suetons diese Vorlage bildete; vielmehr sind es eine ganze Anzahl Schriften dieses Autors, auf die die sicheren Spuren führen, und auf diese Spuren verhelfen uns zu einem guten Teile die Vergilscholien.

Vielleicht kann man aber auf weiteren Umwegen ans Ziel gelangen, etwa indem man bei anderen Autoren suetonisches Gut feststellt und aus dem Vergleich mit Isidor darauf schließt, daß auch bei diesem Sueton vorliegt. Allerdings darf auch hier niemals übersehen werden, daß mit solchem Nachweis noch nicht das geringste für unmittelbare Abhängigkeit Isidors gewonnen ist. Wir haben oben bereits des Abschnittes in Orig. und De n. r. gedacht, der von den Zeiten handelt. Nun hat das, was Macrobius I 12—14 über diesen Gegenstand bringt, Wissowa (a. a. O. bes. S. 21 u. 25 f.) auf Sueton De anno Romanorum zurückgeführt, welche Schrift nach demselben auch für Solinus (1, 34 ff.) Quelle war. Diese Ansicht stützt sich hauptsächlich auf Censorin (20, 2; s. oben) und mag, soweit diese Autoren in Frage kommen, als hinreichend begründet angesehen werden. Aber wenn Wissowa (S. 25) eine weitere Bestätigung darin findet, daß die *enarrationes quas e Suetonio refert Isidorus de rerum natura IV* (= fr. 118* bei Reifferscheid) in vollem Einklange ständen mit den Angaben bei jenen, so ist das doch nicht unbedenklich, solange nicht nachgewiesen ist, daß Isidor = Sueton ist. Wissowa stützt sich dafür auf Reifferscheid, dieser (Quaest. Suet. II) in der Hauptsache auf Becker, der *certo iudicio usus* u. a. das 4. Kapitel von De n. r. (De mensibus) *Suetonio vindicavit.* Becker aber beruft sich wieder auf Censorin c. 20, wobei für ihn der Umstand eine Rolle spielt, daß Varro, wenn auch nicht *prorsus eadem*, so doch *similia* über die Sache geschrieben hat. Es hängt also genau genommen alles von Censorinus ab; von ihm aus schließt man bei Macrobius auf Sueton und ebenso bei Isidor; daß die beiden Größen, die einer dritten gleich sind, auch untereinander gleich sind, ist ein alter Satz. Aber die Geltung dieses Verfahrens erstreckt sich doch immer nur so weit, als tatsächlich Gleichheit vorliegt; wenn uns aber die Grundlage, in diesem Falle Censorin, im Stiche läßt und dann die andern beiden auseinandergehen, kommen wir in eine mißliche Lage. So steht es z. B. in bezug auf den Abschnitt De diebus. Wir erinnern uns, daß Isidor De n. r. 1, 4 eine Definition der *dies fasti* und *nefasti* gibt, die nach Priscian auch bei Sueton in B. VIII der Prata stand; Becker meint *etiam proxima a Tranquillo scripta esse veri est simillimum,* denn *e paucis quos Isidorus libro suo adhibuit auctoribus quis talia docere potuit praeter Suetonium?* Das ist wahrlich alles andere als ein Beweis. Reiffer-

scheid sieht als Quelle Isidors des Sueton Schrift De anno Romanorum an und ist infolgedessen genötigt, diese dem 8. Buche der Prata gleichzusetzen. Wissowa nimmt dieselbe Quelle für Censorinus und Macrobius an, steckt aber dabei fest, denn Macrobius gibt eine ganz andere Erklärung von *dies fasti* und *nefasti* als Isidor, und Censorinus, dessen Schluß verloren ist, läßt uns im Stiche; was stand nun in De anno Rom.? Wissowa sucht sich mit der Antwort zu helfen 'beides: Macrobius entnahm dem Sueton die eine Erklärung, Isidor die andere.' Das kann aber ebensogut richtig wie falsch sein, ist eben nur Vermutung; geht sie aber fehl, so ist entweder Macrobius nicht = Sueton De anno Rom., oder wenn dies doch der Fall, dann ist Isidor nicht = De anno Rom. und diese Schrift ist nicht = B. VIII der Prata, in dem doch nun einmal De n. r. 1, 4 stand.

Eine andere Schwierigkeit ergibt sich aus den Angaben über die Teile des Tages und der Nacht. Hierfür stellt Wissowa (S. 31) fest *Censorini caput 24 ex eodem fonte fluxisse atque Macrob. I 3, 12 sqq.*, nämlich wieder aus Sueton De anno Romanorum, und beruft sich dabei auf Isidor. Nun stimmen aber dessen Angaben mit denen der beiden andern keineswegs so weit überein, wie man bei Benutzung derselben Quelle erwarten müßte, und deshalb sieht sich Wissowa zu der Annahme genötigt, Isidor, der *socors compilator*, habe seine Vorlage verhunzt, einiges fortgelassen, anderes durcheinandergebracht: ziehe man die *foedae depravationes* ab, d. h. corrigire man Isidor nach Macrobius, so stimme die Sache. Solches Verfahren will mir freilich einigermaßen bedenklich erscheinen; aber seien wir einmal weniger skrupulös, nehmen wir an, auch die Isidorstellen De n. r. 1, 2 und 2, 2 sowie Orig. V 30, 14 und 31, 4 gingen tatsächlich auf Sueton zurück; da entsteht doch noch die hier für uns wichtige Frage, ob Isidor den Sueton wirklich unmittelbar benutzt hat und somit für die Abweichungen von der Quelle selbst verantwortlich ist. Die Antwort darauf dürfte der Vergleich folgender Stellen[1]) ergeben:

1) Ich sehe davon ab, alle Parallelstellen zu geben, da dies für den vorliegenden Zweck nicht erforderlich erscheint. So werden z. B. Schol. Dan. Aen. III 587 *noctis septem tempora* aufgezählt: *crepusculum = vesper, fax, concubium, intempesta, gallicinium, conticinium, aurora = crepusculum matutinum;* ob Isidor aber dieses Scholion oder dessen (bessere) Quelle gekannt und benutzt hat, erscheint mir fraglich.

Isidor De n. r. 2, 2	Isidor Orig. V 31, 4 ff.
Noctis partes sunt septem: crepusculum vesperum conticinium intempestum gallicinium crepusculum matutinum.	*Noctis partes septem sunt: crepusculum conticinium vesper intempestum gallicinium matutinum diluculum Vesperum a stella occidentali vocatum, quae solem occiduum sequitur et tenebras sequentes praecedit: de qua Vergilius* (Aen. I 374) . . . *tenebrae autem dictae, quod teneant umbras.*
Crepusculum dicitur id est creperum, quod dubium dicimus, hoc est inter lucem et tenebras. Vesperum oriente stella, cui hoc nomen est.	*Crepusculum est dubia lux, nam creperum dubium dicimus, hoc est inter lucem et tenebras.*
Conticinium quando omnes silent; conticescere enim silere est.	*Conticinium est quando omnia silent; conticescere enim silere est.*
Intempesta id est importuna, quando agi nihil potest et omnia quieta sunt.	*Intempestum est medium et inactuosum noctis tempus, quando agi nihil potest et omnia sopore quieta sunt. nam tempus per se non intellegitur nisi per actus humanos; medium autem noctis actu caret. ergo intempesta inactuosa quasi sine tempore, hoc est sine actu, per quem dinoscitur tempus. unde est 'intempestive venisti'. ergo intempesta dicitur, quia caret tempore, id est actu.*
Gallicinium autem dictum est propter gallos lucis praenuntios.	*Gallicinium propter gallos lucis praenuntios dictum.*
Crepusculum matutinum inter abscessum noctis et diei adventum.	*Matutinum inter abscessum tenebrarum et aurorae adventum. et dictum matutinum, quod hoc tempore inchoante mane sit.*
	Diluculum quasi iam incipiens parva diei lux. haec est aurora, quae solem praecedit. est autem aurora usw.

Placidus
(C. Gloss. L. V 34, 14)

Noctis partes hae: crepusculum vesperum concubium conticinium intempesta gallicinium diluculum et crepusculum matutinum.

Intelleguntur autem hoc modo: Crepusculum dicitur id est creperum, quod dubium dicimus inter lucem et tenebras. Vesperum oriente stella, cuius nomen est.

Conticinium dicimus quando omnes silent; conticescere enim silere est.

Intempesta ⟨* * * * *

* * * * *⟩ *dictum est propter gallos lucis praenuntios.*

Crespusculum matutinum inter abscessum noctis et diei adventum.

Servius
Aen. II 268

. . . de crepusculo vero quod est dubia lux — nam creperum dubium significat — quaeritur.

Aen. III 587

Intempesta dicta est nox media, inactuosa, carens actibus, per quos tempora dinoscimus. ait enim Lucretius, quia per se tempus non intellegitur nisi per actus humanos; medium autem noctis actu caret. ergo intempesta inactuosa, quasi sine tempore, hoc est sine actu, per quem dinoscitur tempus. unde est 'intempestive venisti' id est ἀκαίρως. ergo intempesta dicitur, quia caret tempore.

Die Grundlage für beide Isidorstellen ist sicherlich mit der Placidusglosse identisch. Nun ist diese aber im erklärenden Teile verstümmelt; erstens fehlt da *concubium*, anscheinend weil der Schreiber von *concubium* auf *conticinium* übersprang; zweitens ist die Erklärung von *intempesta* und das Lemma *gallicinium* ausgefallen; drittens fehlt die ganze Erklärung von *diluculum*. Dem ersten und dritten Fehler ist nun auffallenderweise von Isidor De n. r. insofern Rechnung getragen, als er *concubium* oder *diluculum* sowohl in der Aufzählung wie in der Ausführung fortläßt, was schwerlich reiner Zufall ist; in Orig. läßt er zwar *concubium* auch fort, bringt aber *diluculum*, jedoch an letzter Stelle, wie er auch *conticinium* und *vesper* umstellt. Obwohl er beidemal *partes septem* ankündigt, hat er doch De n. r. nur sechs Teile. Wie es mit dem zweiten Fehler in Isidors Vorlage stand, ist nicht sicher auszumachen, doch hat es den Anschein, als ob zu seiner Zeit die Lücke noch nicht vorhanden war; dies läßt sich daraus vermuten, daß er an beiden Stellen (von *id est inportuna* abgesehen) dieselbe Erklärung *quando — quieta sunt* bringt, während er sonst in diesem Stück für die Origines sich aufs engste an den Wortlaut der Vergilscholien anschließt, wie er auch schon unter *crepusculum* den Placidustext mit dem Scholientext contaminirt. Die Erklärung von *vesperum*, die Isidor in De n. r. mit Placidus gleichlautend bringt, hat er in Orig. weggelassen, nachdem er schon vorher eine andere gebracht hat, die durch ihr Vergilcitat vielleicht auf denselben Ursprung hindeutet wie die eben erwähnten Zusätze (der Schluß *tenebrae* usw. kehrt Orig. XIII 10, 12 wieder). Auch beim Schlusse ist es recht zweifelhaft, ob das, was hinter *adventum* steht, mit Placidus etwas zu tun hat; *tenebrarum* für *noctis* und *aurorae* für *diei*[1]) entspricht aber einer Gepflogenheit Isidors, einzelne Ausdrücke der Vorlage durch andere zu ersetzen.

So sehen wir nun hier Isidor bei seiner Arbeit. Er hat eine Grundquelle, die er in De n. r. rein wiedergibt, in Orig. aber verändert und besonders erweitert; daß die h i e r vorliegende Form nicht die ursprüngliche ist, lehren die beiden Paralleltexte. Wir sehen aber ferner, aus welchen Quellen er schöpft, nämlich einmal aus Placidus und zum andern aus den Vergilscholien. Daß er jenen tatsächlich benutzt hat, lehrt die Berücksichtigung der Fehler

1) Nicht in dem Sinne also, wie das oben erwähnte Schol. Dan. Aen. III 587.

der Placidusglosse; es wird mehr als wahrscheinlich auch dadurch, daß Isidor den Placidus gekannt hat, citirt er ihn doch einmal, Diff. verb. 99, und hat ihn, wie ich später noch zeigen werde, auch anderweit benutzt. Es ist nun zwar nicht unmöglich, daß dem Placidus Sueton zugrunde liegt, steht doch die Glosse in demjenigen Teile des Glossars, der aus Scholiasten, Grammatikern u. dgl. zusammengerafft ist (vgl. Karl, De Placidi glossis 102); aber wenn so auch schließlich Isidor auf Sueton zurückginge, so steht doch Placidus dazwischen. Ist aber Sueton nicht die unmittelbare Vorlage Isidors an dieser Stelle, so fällt ein wichtiges Stück aus dem Ganzen heraus, und es ist nun mehr als fraglich, ob die übrige Darstellung dennoch unmittelbar oder auch nur mittelbar auf Sueton beruht.

Die soeben gewonnene Erkenntnis kommt nun auch der Beurteilung des Abschnittes De mensium nominibus zugute, und weiterhin dürfen wir vielleicht mit einigem Rechte vermuten, daß die große Glosse des Liber glossarum über *comoedia* und *tragoedia,* mit der sich ein Stück in Isidors Kapitel De poetis aufs engste berührt (s. oben), aus einem vollständigeren Placidus stammt (vgl. über die Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung Loewe, Glossae nominum 85 f.).

Schmekel hat eine etwas sonderbare Art, die ihm unbequemen Übereinstimmungen Isidors mit anderen Autoren beiseite zu schieben: wenn möglich, leitet er sie lediglich aus der gemeinsamen Quelle Sueton ab, geht das nicht an, dann hat Isidor wohl den betreffenden Autor, aber daneben auch wieder dessen Vorlage Sueton benutzt; Sueton muß eben unbedingt gefunden werden. Seine Beweismittel sind immer wieder dieselben: neben der angeblichen Einheitlichkeit der Darstellung bei Isidor und der aus der Quelle übernommenen Stoffgliederung spielt besonders der Überschuß eine große Rolle, der sich bei Isidor gegenüber einem Autor findet, mit dem er sonst eng übereinstimmt. So schreibt Schmekel denn auch (S. 157 Anm. 1), es sei in der Tat möglich, daß Isidor Orig. V 20, 13 ff. den Placidus benutzte, wie ich nach Willemsen (De Varron. doctr. ap. fastorum script. vestigiis 73 ff.) annähme, 'da ja Isidor es liebt, in seine führende Quelle Stellen aus andern hineinzuarbeiten' — soweit ganz im Einklang mit meiner Ansicht, sofern man eben in diesem Abschnitt (es handelt sich um De partibus noctis) Placidus als die führende Quelle, Vergilscholien als

Nebenquelle ansieht —, 'doch spricht die oben angegebene Einheitlichkeit der Ausführung bei Isidor gegen ihn als Hauptquelle; zum andern gibt Isidor an den Stellen, an denen sie beide übereinstimmen, zu wiederholten Malen mehr als die Placidusglossen haben. Der Schluß wird also auch umgekehrt richtig sein, daß die Placidusglossen hier im letzten Grunde auf dieselbe Quelle wie Isidor zurückgehen'. Aber eben hatte Schmekel doch ganz richtig angegeben, woher der Überschuß bei Isidor kommt; nun auf einmal verschwinden die Nebenquellen wieder und alles ist aus der Hauptquelle! Und was 'den inneren Zusammenhang der ganzen Abhandlung' anlangt, den ich übersehen haben soll (Schmekel 155 Anm. 2), so hat mich Schmekels Darlegung S. 138 ff. ganz und gar nicht davon überzeugen können, daß 'die ganze Quelle Isidors ein in sich zusammenhängendes, einheitliches System bildet und daß das gleiche erst recht von den einzelnen Teilen gilt' (S. 151); denn die Anordnung des Stoffes im großen und ganzen ist durch die Sache an sich gegeben, gerade in den einzelnen Teilen aber findet man alles andere eher als Einheitlichkeit. Die wird auch nicht dadurch gerettet, wenn man, wie Schmekel S. 155 ff. tut, ungenau ist und die Dinge durcheinander bringt. So stimmt zwar die Stelle De n. r. 1, 4 Anf. mit Orig. VI 18, 1 in den Worten *fasti in quibus ius fatur id est dicitur* überein, aber während dort die *nefasti* den Gegensatz bilden, tun es hier die *festi dies*, da *in eis sola res divina fit*, was dort von den *feriati dies* behauptet wird, während die *festi*, die *tantum otii et religionis sunt*, den *profesti* gegenübergestellt werden; Orig. V 30, 12 (d. h. da, wo die Hauptdarstellung ist!) stehen die *festi dies* den *feriati* gegenüber (vgl. auch noch Diff. verb. 249—251). Ferner 'De n. r. 4, 4 = Orig. V 33, 3—4 deckt sich mit Censor. 20, 2 ff.' (es sind die Stücke über Januar und Februar gemeint). Aber erstens ist die Gleichung falsch, soweit sie sich auf den Februarius bezieht, und zweitens kommt von Censorin nur c. 22, 13—15 in Betracht (wo Sueton nicht citirt wird), stimmt aber wieder nicht mit jenen beiden Stellen überein, da hier *Februarius a februo* d. h. vom *sal calidus*, dort einmal vom *Februus id est Pluto*, das andere Mal von *Februis sacris Lupercorum* abgeleitet wird. Wieso übrigens Censorin 22, 9 ff. 'direkt an die vorige Stelle, an der er Sueton folgt (20, 2), anknüpft', ist nicht recht ersichtlich; das kann doch nur daraus vermutet werden, daß er 22, 9 wieder

Fulvius und *Iunius* nennt, wie 20, 2. Daß Isidor für die Monatsnamen zum Teil dieselben Erklärungen gibt, die Censorinus hat und für die dieser die Gewährsmänner bezeichnet, ist richtig, nur führt der Wortlaut Isidors in De n. r. und in Orig., wie wir schon früher sahen, auf andere unmittelbare Quellen als Sueton. Die Behauptung, 'Isidor gebe für Januar und Februar ebenso wie Censorinus und Macrobius nur eine Erklärung und zwar dieselbe wie jene', ist falsch: für Januar hat er zwei, 1. *a Iano* (*ex nomine Iani*), 2. *quia limes et ianua sit anni* (*quod ianua sit anni atque principium*), diese zweite im Einklang mit Hieron. in Ezech. 28; für Februar hat, wie eben gezeigt, Isidor an beiden Stellen eine verschiedene Erklärung, und ebenso stimmen wieder Censorinus 22, 13 ff. und Macrob. I 13, 3 in der Ableitung des Namens nicht überein; Macrobius leitet ihn von *Februus deus, qui lustrationum potens creditur* ab, Censorin wie bemerkt von *februum*. Dann schreibt Schmekel: 'Den Anfang dieser Ausführung des Isidorus bildet die eben erwähnte Stelle, die nach Censor. c. 20, 2 auf Suetonius zurückgeht'. Da lesen wir, daß u. a. Sueton zu denen gehörte, *qui decem mensum putarunt fuisse* sc. *annum vertentem* der Römer, die dieses Zehnmonatsjahr von den Albanern übernommen hätten. Dem entspricht nur Isid. De n. r. 4, 4 (hinter der Erklärung der Monatsnamen) *itaque apud antiquos Latinos decem mensibus cursus anni computabatur*, in Orig. V 33 findet sich überhaupt keine Silbe darüber. Weiter: 'In der Mitte (§ 4 [d. h. hier wieder Orig. V 33, 4!]) ferner lesen wir einen Satz, den wir nicht nur bei Solin. a. a. O. [1, 40 f.] und in der Stadtchronik fast wörtlich wiederfinden, sondern sachlich und z. T. wörtlich auch bei Macrobius a. a. O. c. 13, 7 und Censor. c. 20, 5, d. h. an den Stellen, an denen wir vorher Suetonius als Quelle erkannt haben. Folglich müssen wir diesen ganzen Abschnitt des Isidorus Or. V 33, 3 bis 11; NR 4, 2—4 auf Suetonius zurückführen'. Jener Satz bei Isidor V 33, 4 lautet *nam Ianuarium diis superis, Februarium diis Manibus Romani consecraverunt* (bis auf *nam* für *quia* wörtlich = Placidus, wie das vorhergehende *Februarius a Februo id est Plutone* und das folgende *ergo — non a febre*); in De n. r. steht davon nicht das geringste. Solinus hat: *propter dies impares diis superis et Ianuarius dicatur et Martius, propter pares Februarius quasi ominosus diis inferis deputatur*, die Stadtchronik: *Numa Pompilius instituit Ianuarium diis*

superis, Februarium diis inferis. Macrobius schreibt: *solus Februarius viginti et octo retinuit dies, quasi inferis et deminutio et par numerus conveniret,* Censorinus: . . . *duo menses, Ianuarius undetriginta dierum, Februarius duodetriginta. atque ita omnes menses pleni et inpari dierum numero esse coeperunt excepto Februario, qui solus cavus et ob hoc ceteris infaustior est habitus.*

Von allen diesen Stellen ist die letzte die einzige, für die suetonischer Ursprung wegen 20, 2 näher liegt; bei allen anderen beruht er nur auf Vermutung, die sich eben auf Censorin stützt. Freilich ist gerade die vorliegende Stelle wenig beweiskräftig für Isidor, der die Lehre vom *numerus par* und *impar* gar nicht kennt. Aber wenn man auch einen gewissen Zusammenhang zugibt, so beweist er nicht das geringste für Benutzung Suetons durch Isidor, und dessen wörtliche Übereinstimmung mit Placidus spricht entschieden dagegen. Daß Isidor in den Origines compilirt, zeigt u. a., daß er mit dem *Ianuarius* beginnt (wie Placidus) und ihn an die Jahreswende stellt (*introitus anni et exitus*) und nachher (aus anderer Quelle natürlich) von *Martius* behauptet *anni initium est.* Da rede noch einer vom 'inneren Zusammenhang der ganzen Abhandlung'!

Mit Schmekels 'Buch vom normalen und anormalen Menschen' bei Isidor und Sueton ist es, wie wir bereits an zwei Beispielen sahen, ein recht eigen Ding. Sehen wir uns nun einmal Orig. XI 3 etwas genauer an. Der Anfang zeigt große Übereinstimmung mit August. De c. d. XXI 8, aber dieser ist nach Schmekel beileibe nicht benutzt, sondern Sueton ist die gemeinsame Quelle. Denn, sagt Schmekel (S. 57 Anm. 1), Augustin kann nicht benutzt sein, weil Isidor mehr hat als dieser, weil Isidor in § 1 sich auf Varro beruft, von dem bei Augustin nicht die Rede ist, und weil das ganze Kapitel eine feste Anordnung zeigt, die sich weder bei Augustin noch sonstwo findet. Was nun zunächst die Gliederung betrifft, so ist § 12, der die Hauptteile bezeichnet, wörtlich = Augustin a. a. O.; woher die Unterteilung stammt, ob von Isidor selbst oder aus einem oder mehreren Autoren, wissen wir nicht, aber daß sie gerade von Sueton herrühren müßte, ist damit noch lange nicht gesagt. Der Anfang, § 1—3, der für Augustin besonders in Betracht kommt, hat allerdings einen kleinen Überschuß, dessen Ursprung aber deutlich wird, wenn wir Serv. z. Aen. III 26

mit § 3 zweite Hälfte vergleichen (auch Serv. und schol. Dan. z. Aen. II 681 sind heranzuziehen). Und was Varro betrifft, so wird er von Augustin in dem betreffenden Kapitel nicht weniger als viermal, und zwar einmal unmittelbar vor der fraglichen Stelle genannt. Merkwürdig ist nun, daß Isidor in gleicher Weise und fast mit denselben Worten gegen die varronische Lehre polemisirt wie Augustin (Isidor: *portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur; sed non sunt contra naturam quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit,* Augustin: *Varro . . portentum non appellaret, nisi esse contra naturam videretur: omnia quippe portenta contra naturam esse dicimus, sed non sunt. quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris rei cuiusque natura sit?*); wer dessen Werk und Schreibweise einigermaßen kennt, wird zugeben, daß hier Augustin selbst spricht, bei Sueton konnte er dergleichen wahrlich nicht finden. Dann kann aber Isidor auch nur von Augustin abhängen. Interessant ist auch, daß Serv. Aen. III 26 mit Bezug auf die betreffende Vergilstelle schreibt: *bene monstrum, nam statim quid esset apparuit. et hoc proprietatis est, abusione tamen plerumque corrumpitur,* es folgt ja in V. 28 gleich das *atro licuntur sanguine guttae* (vgl. zu dem Scholion Georgii, Die antike Äneiskritik S. 151f.): was hier auf den einzelnen besonderen Fall gemünzt ist, wird natürlich unverständlich, wenn man es vom Vergiltext ablöst und verallgemeinert, wie Isidor tut (ich erinnere an dessen ähnliches Verfahren bei *tropeum* und *triumphus*). Diese Verallgemeinerung kann also auf keinen Fall das Ursprüngliche sein, und damit ist Sueton, der ja keinen Vergilcommentar schrieb, ganz ausgeschlossen. Zugleich ist aber auch der Überschuß bei Isidor damit erklärt und erledigt.

Einen recht lehrreichen Fall, wo auch Augustin und Servius zusammen auftreten, finden wir bei Isidor Orig. VIII 11, 59—68. Um die Sache recht deutlich zu machen, muß ich dieses Stück mit den Parallelen ausschreiben.

Isidor	August. De c. d. VII 24
§ 59 *Cererem id est terram . . . dicunt etiam eam et Opem, quod opere melior fiat terra;*	(f) *Tellurem, inquit* (sc. *Varro*), *putant esse Opem, quod opere fiat melior, . . .*

§ 60 *Proserpinam, quod ex ea proserpiant fruges;*	(h) *Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges;*
§ 61 *Vestam quod herbis vel variis vestita sit rebus;*	(i) *Vestam, quod vestiatur herbis.* Serv. Aen. I 292 *Vesta dicta . . . quod variis vestita sit rebus.* (*ipsa enim dicitur esse terra* usw.). (*)
vel a vi sua stando.	Serv. + ⟨schol. Dan.⟩ Aen. II 296 (*Vesta*) . . *terra est,* ⟨*quod in medio mundo liberata vi sua stet* . . .⟩.
eandem et Tellurem et Matrem Magnam fingunt turritam cum tympano et gallo et strepitu cymbalorum	August. (a) *Varro . . . unam deam vult esse Tellurem. eandem, inquit, dicunt Matrem Magnam . . .*
Matrem vocatam, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum gignat;	(g) *Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat.*
almam, quia universa animalia fructibus suis alit: est enim alimentorum nutrix terra.	vgl. Serv. Georg. I 7 *Alma Ceres*] *alma ab alendo, Ceres a creando* (vgl. Isid. § 59). Serv. Aen. X 252 *alma proprie est terra ab eo quod nos alat . . . terram autem constat esse matrem deum:*
§ 62 *Quod simulacrum eius cum clavi fingitur, quia tellus hieme clauditur, vere aperitur, ut fruges nascantur.*	*unde et simulacrum eius cum clavi pingitur, nam terra aperitur verno, hiemali clauditur tempore.*
Quod tympanum habet, significare volunt orbem terrae.	August. (b) *Quod tympanum habeat, significari* (sc. *inquit Varro*) *esse orbem terrae.*

	Serv. Aen. III 113
§ 63 *Quod curru vehi dicitur, quia ipsa est terra, quae pendet in aere. Quod sustinetur rotis, quia mundus rotatur et volubilis est.*	(*α*) *Ideo autem mater deum curru vehi dicitur, quia ipsa est terra, quae pendet in aere. ideo sustinetur rotis, quia mundus rotatur et volubilis est.*
	August.
Quod leones illi subiciunt mansuetos, ut ostendant, nullum genus esse tam ferum, quod non subigi possit aut superari ab ea.	(e) *Leonem, inquit* (sc. *Varro*), *adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant, nullum genus terrae tam remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat.* (vgl. Serv. a. a. O. [*β*] *ideo ei subiugantur leones*).
	Serv. a. a. O.
§ 64 *Quod in capite turritam gestat coronam, ostendit superpositas terrae civitates quasi insignitas turribus constare.*	(*δ*) *quod autem turritam gestat coronam, ostendit superpositas terrae esse civitates, quas insignitas turribus constat.*
	August.
Quod sedes finguntur circa eam; quia cum omnia moveantur, ipsam non moveri.	(c) *quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moveantur, ipsam non moveri* (sc. *dicit Varro*).
	Serv. a. a. O.
§ 65 *Quod Corybantes eius ministri cum strictis gladiis esse finguntur, ut significetur omnes pro terra sua debere pugnare.*	(*γ*) *ideo Corybantes eius ministri cum strictis gladiis esse finguntur, ut significetur omnes pro terra sua debere pugnare.*
	August.
Quod gallos huic deae ut servirent fecerunt, significant, qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperire.	(d) *Quod gallos huic deae ut servirent fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperiri.*

§ 66 *Quod se apud eam iactant, praecipitur, inquiunt, ut qui terram colunt ne sedeant; semper enim esse quod agant.*	*quod se aput eam iactant, praecipitur, inquit* (*Varro*), *qui terram colunt ne sedeant; semper enim esse quod agant.*
Cymbalorum autem aereorum sonitus ferramentorum crepitus in colendo agro; sed ideo aere, quod terram antiqui aere colebant, priusquam ferrum esset inventum.	*cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et eius rei crepitum in colendo agro qui fit significant; ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inventum.* August. IV 10
§ 67 *Eandem Vestam*	(I) *Eandem terram . . . etiam Vestam volunt, cum tamen saepius Vestam non nisi*
et ignem esse perhibent,	*ignem esse perhibeant.* Serv. Aen. I 292
quia terram ignem habere non dubium est, ut ex Aetna Vulcanoque datur intellegi.	(*) *. . . terra, quam ignem habere non dubium est, ut ex Aetna Vulcanoque datur intellegi.* Lactant. Div. inst. I 12, 5–6
Et ideo virginem putant, quia ignis inviolabile sit elementum nihilque nasci possit ex eo, quippe qui omnia quae arripuerit absumat.	*Idcirco enim virginem putant Vestam, quia ignis inviolabile sit elementum nihilque nasci possit ex eo, quippe qui omnia quae arripuerit absumat.*
§ 68 *Ovidius in Fastis* (VI 291—292) '*Nec tu . . . vides*'.	*Ovidius in Fastis* (VI 291—294) '*Nec tu . . . amat*'. August. IV 10
Propterea et virgines ei servire dicuntur, eo quod sicut ex virgine, ita nihil ex igne nascatur.	(II) *et ideo illi virgines solere servire, quod sicut ex virgine, ita nihil ex igne nascatur.*

Wer diese Stellen ohne Voreingenommenheit vergleicht, wird sicherlich zu der Ansicht kommen, daß Isidor die große Augustinstelle VII 24 und das große Scholion zu Aen. III 113 ineinander eingeschoben und durch ein paar kleinere Stellen aus Augustin

IV 10, Lactanz und den Vergilscholien ergänzt hat, nicht ohne Mängel, die sich besonders in der Satzconstruction zeigen, aber doch immerhin auch nicht ganz ohne Geschick. Nach Schmekel aber liegt die Sache ganz anders: Isidor gibt von allen diesen Autoren die vollständigste Darstellung, die ein einheitliches Ganze bildet; darum kann keiner der übrigen seine Quelle sein, vielmehr gehen sie sämtlich auf die Quelle zurück, die eben Isidor am vollständigsten wiedergibt, und das ist natürlich wieder Sueton. Dabei bleibt freilich eins ganz wunderbar, daß nämlich die verschiedenen Autoren sich so fein in die angebliche Suetonstelle geteilt haben, daß alle Stücke sich so hübsch zu dem Ganzen zusammenfügen, und daß Sueton seinen Text so praktisch gefaßt hat, daß jeder ihn gleich für seine Zwecke verwenden und seinem Zusammenhang und Stil einfügen konnte [1])! Bisher hatte man angenommen, daß Augustin den Varro (Antiquitates rerum divinarum, De cultu deorum, De gente populi Romani), den er so oft nennt, so oft wörtlich oder dem Inhalte nach anführt, dessen Schriften er so genau kennt (vgl. De c. d. VI 3) und mit dessen Lehren er sich so eingehend befaßt, auch wirklich vor sich gehabt habe; und nun kommt Schmekel und belehrt uns, daß Augustin seine Weisheit aus Sueton bezogen habe! Darüber wird jeder, der diese Dinge kennt, nur den Kopf schütteln.

Wie Augustin, so ergeht es auch Lactanz, aus dem ich ein Gegenstück vorlegen möchte.

Isidor. Or. VIII 8	Lact. Div. inst. I
	§ 7—8 *M. Varro, quo nemo unquam doctior ... vixit, ... scripsit ...*
§ 3 *Decem autem sibyllae a doctissimis auctoribus fuisse traduntur.*	*sibyllas decem numero fuisse, easque omnes enumeravit sub auctoribus, qui de singulis scriptitaverunt.*
Quarum prima de Persis fuit, secunda Libyssa,	*primam fuisse de Persis ... secundam Libyssam ...*
tertia Delphica, in templo Delphii Apollinis genita, quae ante Troiana bella	§ 9 *tertiam Delphida ...* Solin. 2, 18 *Delphicam autem sibyllam*

1) Vgl. Wellmann a. a. O. 832.

	vaticinata est, cuius plurimos versus operi suo Homerus inseruit.		*ante Troiana bella vaticinatam Bocchus autumat, cuius plurimos versus operi suo Homerum inseruisse manifestat.*
			Lact.
§ 4	*Quarta Cimmeria in Italia,*	§ 9	*quartam Cimmeriam in Italia . . .*
	quinta Erythraea		*quintam Erythraeam . . .*
			Solin.
	nomine Herophila,		*hanc Herophilen Erythraea . . . insecuta est.*
			Lact.
	in Babylone orta, quae	§ 13	*cum esset orta Babylone . . .*
	Graecis Ilium petentibus vaticinata est perituram esse Troiam et Homerum mendacia scripturum.	§ 9	*quam Apollodorus adfirmet . . . Grais Ilium petentibus vaticinatam et perituram esse Troiam et Homerum mendacia scripturum.*
			Serv. Aen. VI 36
	dicta autem Erythraea, quia in eadem insula eius inventa sunt carmina.		*ducitur tamen Varro, ut Erythraeam credat scripsisse, quia . . . apud Erythram insulam ipsa inventa sunt carmina.*
			Lact.
	Sexta Samia,	§ 9	*sextam Samiam . . .*
			vgl. Serv. Aen. III 445
	quae Phemonoe dicta est, a Samo insula, unde fuit, cognominata.		*. . . virgo vero Phemonoe dicta est . . .*
			Lact.
§ 5	*Septima Cumana, nomine Amalthea, quae novem libros adtulit Tarquinio Prisco,*	§ 10	*septimam Cumanam, nomine Amaltheam . . . eamque novem libros adtulisse ad regem Tarquinium Priscum.*
			Serv. Aen. VI 72
			sed constat regnante Tarqui-

in quibus erant decreta Romana descripta. Ipsa est et Cumana, de qua Vergilius (ecl. 4, 4) . . ., *dicta autem Cumana a civitate Cumas, quae est in Campania.*	*nio quandam mulierem nomine Amaltheam obtulisse ei novem libros, in quibus erant fata et remedia Romana.*
cuius sepulcrum in Sicilia adhuc manet.	Solin. 2, 17 *huius sepulcrum in Sicilia adhuc manet.*
§ 6 *Octava Hellespontia in agro Troiano nata, quae scribitur Solonis et Cyri fuisse temporibus. nona Phrygia, quae vaticinata est Ancyrae, decima Tiburtina nomine Albunea.*	Lact. § 12 *octavam Hellespontiam in agro Troiano natam* . . ., *quam scribat Heraclides Ponticus Solonis et Cyri fuisse temporibus; nonam Phrygiam, quae vaticinata sit Ancyrae; decimam Tiburtem nomine Albuneam* . . .
§ 7 *Quarum omnium carmina efferuntur, quibus de Deo et de Christo et gentibus multa scripsisse manifestissime comprobantur.*	§ 13 *harum omnium sibyllarum carmina et feruntur et habentur* . . .
Celebrior autem inter ceteras ac nobilior Erythraea perhibetur.	Lact. § 14 *Erythraea, quae celebrior inter ceteras et nobilior habetur.*

Es bedarf wahrlich keiner weitschichtigen Darlegung, um hinter den Sachverhalt zu kommen, der so klar zutage liegt; aber da es ihm nicht in seinen Kram paßt, daß Isidor den Lactanz ausschreibt und aus Solinus und den Vergilscholien ergänzt, stellt Schmekel umfangreiche religionsphilosophische Betrachtungen an, aus denen dann das gewünschte Ergebnis herausspringt[1]).

Nun wissen wir zwar, daß Isidor sowohl den Augustin wie den Lactanz kannte — es wäre seltsam, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre —; er citirt jenen in den Origines (XVI 4, 2), in De

[1]) Vgl. Wellmann a. a. O. 837.

n. r. 18, 1; 27, 1; 48, 2, in den Diff. verb. 215, 432 (vgl. 578), in den Diff. rer. 51, diesen in letztgenannter Schrift 47, 72, 82, 94: trotzdem sind nach Schmekel nicht sie selbst benutzt, sondern ihre Quelle Sueton[1])!

Verweilen wir noch einen Augenblick bei den beiden christlichen Autoren. Für seine Ansicht über das Verhältnis Isidors zu Augustin bringt Schmekel, wie er glaubt, einen positiven und einen negativen Beweis. Der erstere sieht etwa so aus (S. 126ff.): Augustin bietet De gen. ad litt. I 19, 39 eine Übersicht über das Naturreich, und diese deckt sich nach Inhalt und Umfang mit dem 'naturwissenschaftlichen System' bei Isidor; die Ausführung zu jener Übersicht findet sich in den Augustinstellen, die den Isidorstellen entsprechen, und letztere haben wir in den Originesbüchern XI—XIV und XVI—XVII; ferner bezeichnet Augustin als Ursprungsort seiner Ausführungen ein einzelnes, ganz bestimmtes Werk, dessen Umfang demnach der 'naturwissenschaftlichen Quelle' Isidors entspricht.

Wie verhalten sich nun die Tatsachen zu diesen Behauptungen? Zunächst ist schon merkwürdig, daß Augustin seine 'Ausführungen' vorwiegend in De civ. dei gibt, denn dort finden sich die meisten Stellen, die bei Isidor wiederkehren; in geringerem Umfange kommen De gen. ad litt., c. Faust., c. Manich. und Comm. in psalm. in Betracht. Diese Stellen sind nun über die sechs Bücher der Origines verzettelt und ganz unregelmäßig verteilt; im Verhältnis zum Umfange dieser Bücher machen sie nur einen ganz verschwindenden Teil aus. Daß Isidor die Bücher De civ. dei, in denen sich jene 'naturwissenschaftlichen Ausführungen' finden, bei der Ausarbeitung der betreffenden Bücher der Origines benutzt hat, zeigt das Citat XVI 4, 2 *ut refert beatissimus Augustinus* = De c. d. XXI 4. Dann ist es doch aber ein durch nichts gerechtfertigter Umweg, wenn man die Übereinstimmung aus der Benutzung einer gemeinsamen Quelle ableiten will. Wenn sich Augustins 'naturwissenschaftliche Ausführungen' in den naturwissenschaftlichen Büchern der Origines finden, so kann man darin doch nur etwas Selbstverständliches erblicken. Was aber das 'System' in De gen. ad litt. betrifft, so wäre es, vorausgesetzt, daß Isidor sich tatsächsich daran hält, doch nicht weiter auffällig, wenn er sich eben durch jene Stelle hätte beeinflussen lassen; wozu ist da ein Umweg nötig?

[1]) Vgl. Wellmann a. a. O. 832f.

Endlich fällt es Augustin nirgends ein zu behaupten, er hätte seine 'Ausführungen' aus einem ganz bestimmten Buche genommen; vielmehr deutet er seine Quelle oder Quellen nur ganz allgemein an mit *gentium historia*, *curiosa atque mirabilis historia* u. dgl.; nur einmal, soviel ich sehe, beruft er sich auf die, *qui naturas animalium curiosius indagarunt* (De c. d. XXI 4 in.)[1]; daraus ist aber kaum ein Schluß auf ein Werk zulässig, das das gesamte Naturreich systematisch behandelte. Aber selbst wenn ein solcher Schluß berechtigt wäre, was würde dadurch für Isidor und seine unmittelbare Vorlage weiter gewonnen?

Nun der negative Beweis. Aus drei Stellen will Schmekel nachweisen, daß Isidor den Augustin nicht benutzt hat, und da hat er auch, zum Teil wenigstens, recht — nämlich in bezug auf diese drei Stellen. Die erste, Orig. XI 3, 24, lautet *Antipodes in Libya plantas versas habent post crura et octonos digitos in plantis.* Allerdings stammt das Mittelstück doch aus Augustin De c. d. XVI 8 in. (*quibusdam plantas versas esse post crura*), aber der überschießende Schluß aus Plinius Nat. hist. VII 22 (*homines esse aversis plantis octonos digitos in singulis habentes*). Beide Angaben hat Isidor auf die *Himantopodes* bezogen, die nach Solinus 31, 6 *in Libya* wohnen; aus ihnen sind dann, aus Versehen oder durch sonst eine Flüchtigkeit, die *Antipodes* geworden (vgl. C. Gloss. L. V 656, 7 *Loripedem: loreis pedibus hominem, quem et antipodem* [f. *himantopodem*] *dicimus*, was auf Iuv. II 23 geht; vgl. Heraeus, Sprache d. Petron. 7; Cornutuscommentar zu Iuvenal, herausg. von Hoehler, Leipzig 1896, S. 396). Die *Himantopodes* passen auch allein zwischen die *Sciopodes* und *Hippopodes*, während die wirklichen *Antipodes* (aus August. De c. d. XVII 9 in. + Serv. Aen. VI 127) ihren Platz Orig. IX 2, 133 gefunden haben.

Die zweite Stelle, Orig. XI 3, 27, stammt aus Solin. 52, 31 im Kapitel 'India'; Mommsen hat nur die Isidorstelle übersehen und lediglich *similia Augustinus* angemerkt.

Die dritte Stelle, Orig. XI 3, 23, ist, wenn ich nicht sehr irre, aus August. XVI 8 und Solin. 52, 29 zusammengeklittert. Allerdings wohnen diese Leute nach Solin, der sie *monocolos* nennt, in India (daher wohl läßt Isidor in § 16 die *Cyclopes* in India wohnen, da er *monoculos* verstanden hatte, wie sein *unum habere oculum* andeutet), aber Plinius VII 23 nennt die *Sciapodes* Nachbarn der

[1]) Vgl. oben S. 211 zu Orig. XII 1, 14.

Trogodytae, und diese sind nach Isidor Orig. IX 2, 129 (aus Solin. 56, 9) *gens Aethiopum*. Übrigens wohnen nach Plinius V 44 und 46 auch die *Himantopodes* in Afrika bzw. Äthiopien.

Wie die Sache aber auch liegen mag, keinesfalls ist erwiesen, daß Isidor in seinen Angaben 'viel genauer' sei als Augustin (Schmekel 135), und wenn er mehr bringt, so beweist das noch lange nichts für eine reichere und bessere Quelle.

Hinsichtlich des Lactanz schreibt Schmekel (S. 49), die Übereinstimmungen zwischen Origines und De opificio mundi, die sich im ganzen wie im einzelnen zeigten, führten 'unzweifelhaft' auf dieselbe Quelle; denn wie Lactanz oft mehr habe als Isidor, so auch umgekehrt, demnach habe dieser nicht aus jenem geschöpft. Nun ist Schmekel hier aber ein arges Mißgeschick begegnet; er hat nämlich übersehen, daß Isidor die genannte Schrift des Lactanz in seinen Diff. rerum nicht unerheblich benutzt hat und den Lactanz auch viermal als seinen Gewährsmann nennt[1]). Verschiedene Stellen der Origines decken sich aber ganz oder fast ganz mit solchen der Diff. rer., die im allgemeinen mehr aus De opif. enthalten als das große Werk und auch den Wortlaut der Quelle meist treuer bewahren, ein Verhältnis, das wir auch bei De nat. rer. beobachten. Was für De opif. gilt, trifft auch bei den Instit. divin. des Lactanz zu, nämlich daß gar kein Grund vorliegt, direkte Benutzung nicht anzunehmen. Mit dem Plus auf der einen oder anderen Seite ist nichts anzufangen, ebensowenig damit, daß die Anordnung nicht überall die gleiche ist. 'Aus dieser Sachlage folgt' keineswegs, 'daß Isidor nicht den Lactanz, sondern daß beide dieselbe Vorlage gehabt haben' (Schmekel 198 ff.); das ist ein falscher Schluß aus ganz unzulänglichen Voraussetzungen. Auch die beiden Stellen, die den Beweis besiegeln sollen, versagen. Die eine kennen wir schon: es ist das Sibyllenkapitel; die andere ist Inst. div. I 11, 24 verglichen mit Orig. VIII 7, 10. Hier stimmen beide in *Officium poetae — transducant* (*-cat* richtig Lact.) überein; daran fügt Isidor die Bemerkung über Lucanus, der *ideo in numero poetarum non ponitur, quia videtur historias conposuisse, non poema*, wörtlich = Serv. Aen. I 382, der 'diese Beurteilung aus der lex poeticae artis genau so ableitet wie Isidor aus dem officium poetae'. 'Isidor hat danach weder aus Servius noch aus Lactantius noch aus beiden abgeschrieben, sondern sie benutzen alle drei dieselbe

[1]) Vgl. Wellmann a. a. O. 833.

Quelle, die Isidor allein vollständig abschreibt, während Lactantius und Servius das aus ihr nehmen, was sie zu ihrem Zweck gebrauchen'! Aber Lactanz war kein sklavischer Abschreiber wie Servius zum guten Teile, und da ist es doch wieder recht sonderbar, daß er in der ersten Hälfte der Stelle wörtlich die Quelle wiedergibt, während Servius die erste Hälfte frei, sehr frei sogar behandelt, und dann mit einem Male wörtlich abschreibt; denn so muß man es ja auffassen, da sie in den betreffenden Stücken genau denselben Wortlaut bieten, den Isidor aus ihrer aller gemeinsamen Quelle genommen haben soll[1]). Dabei hat aber Schmekel noch gar nicht bewiesen, daß und weshalb Isidor nicht aus beiden abgeschrieben haben könnte.

Hier ist noch Tertullian anzureihen, den Schmekel (S. 174 ff.) ebenfalls etwas eingehender, aber genau so unzulänglich behandelt wie Augustin und Lactanz. Es ist schon oben angeführt worden, daß zwar unmittelbare Benutzung der Schrift De spectac. nicht in Abrede gestellt werden kann, daß Schmekel aber trotzdem auch hier wieder auf die gemeinsame Quelle lossteuert. Und wieder müssen dieselben Gründe herhalten, Abweichungen in der Anordnung, Überschuß bei Isidor, Dinge, die doch von vornherein mehr gegen die Behauptung sprechen als dafür. Im einzelnen aber ist Schmekel ungenau. So behauptet er (S. 175 Nr. 5), es fände sich außer an den angegebenen Stellen keinerlei wörtliche Übereinstimmung mehr, läßt aber Isid. 34, 1 = Tert. c. 9; 41, 3 extr. = c. 8 med.; 51 = c. 10 med. beiseite. Bei der Vergleichung S. 176 läßt er zweimal Stücke aus (einmal setzt er 'etsq.', das andere Mal '. . .'), die gerade durch ihre christliche Färbung zeigen, daß Isidor an den Stellen von Tertullian selbst abhängig ist; dabei hatte er S. 174 unten selber darauf hingewiesen! Was er schließlich (gegen Ende der großen Anmerkung) alles über 'das Eigentümliche der Quelle' aus Isidor und Tertullian erkennt und erfährt, ist erstaunlich, aber leider in keiner Hinsicht erwiesen oder auch nur glaubhaft.

Wenden wir uns nun zu den weltlichen Autoren und beginnen wir mit Plinius. Dieser nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als Schmekel ihn als unmittelbare Quelle Isidors gelten läßt und auch gelten lassen muß, da die Annahme der gemeinsamen Quelle (Sueton) nach den Zeitverhältnissen hier ausgeschlossen ist; immer-

[1]) Vgl. Wellmann a. a. O. 832.

16*

hin aber ist es möglich, daß ein anderer der Vermittler zwischen Plinius und Isidor gewesen wäre. In der Tat ist denn auch die Naturalis historia von Isidor direkt und indirekt benutzt, ersteres in stärkstem Maße in B. XVI der Origines (Mineralogie). Auffällig ist dabei, daß Plinius hier nie genannt wird[1]); wo aber sein Name erscheint, da sind es fast immer Stellen, die sich aufs engste mit Vergilscholien berühren, die dann ebenfalls den Plinius nennen. So XII 2, 9 (Serv. Georg. II 151); 2, 11 (Aen. III 113); 2, 20 (Aen. IV 551); 2, 28 (ecl. 3, 18); 4, 43 (Georg. III 422); nur 6, 45 und 6,63 fehlt solche Beziehung. Das Verzeichnis der Parallelstellen für B. XVI bei Schmekel ist im allgemeinen richtig; jedoch stimmen einige Zahlen nicht, einige Stellen fehlen und sind in das andere Verzeichnis (S. 82) geraten, während sie in das erste gehören (Is. 2, 6 = Pl. XXXI 102; 4, 1 = XXXIV 147; 4, 10 z. T. = XXXVI 130; 5, 14—16 z. T. = XXXVI 49; 7, 1 = XXXVII 64; 7, 3 vgl. XXXVII 74; 8, 3 vgl. XXXVII 90; 9, 2 = XXXVII 119; 13, 2 vgl. XXXVII 57. 59; 13, 8 = XXXVII 144; 21, 4 = XXXIV 146). Das 16. Buch besteht, mit Ausnahme der Kapitel 17—19 und 25—27, zum weitaus größten Teile aus Pliniusauszügen, die aus den Büchern 31, 32, 34—37 der Naturalis historia zusammengetragen, aber anders geordnet sind als an der Fundstelle. Daneben findet sich aber noch einiges, was nicht aus Plinius stammt, und darunter stimmt wieder einiges mit Solinus überein. Zieht man die Plinius- und Solinusstellen ab, so bleibt noch ein (allerdings ziemlich bescheidener) Rest übrig, der nach Schmekel 'demnach' aus e i n e r dritten Quelle herrührt. Aus dieser soll nun die Anordnung des Stoffes herkommen, ebenso die Etymologien oder doch ein guter Teil von ihnen. Nehmen wir aber die 'dritte Quelle' unter die Lupe, so erhalten wir ein recht klägliches Ergebnis. So gehört ihr c. 3, 1—6 nach Schmekel an. Woher der Anfang (*lapis, saxa, petra, silex*) stammt, habe ich noch nicht ermitteln können; vielleicht von Isidor selbst? § 2 *Scopulus* — *σκέπειν* = Serv. Aen. I 45; *Σπήλαια* — *Latine* (= Orig. XIV 9, 1) vgl. Serv. ecl. 10, 52; § 3 *Crepido* — *abrupta* = Placi-

1) Vgl. P. Lehmann, Philol. LXXII 1913, 510: 'Mit etwas Übertreibung kann man sagen: die Schriften, die Isidor mit ihrem Titel, ihrem Verfasser anführt, hat er nicht gelesen. Seine wirklichen Quellen verschweigt und verdeckt er.' Für einen Teil der Quellen trifft dies sicherlich zu.

dus; *abrupti — pes* = Serv. Aen. X 653 (darüber unten mehr); *murices — perniciosae* = Placidus; § 4 *icon autem — vocatur* = Schol. Dan. Georg. IV 50; *hoc quidem — conrallium* = Plin. XXXVI 99; *calculus — admixtus* und *dictus — calcetur* = Serv. Georg. II 180; zum Folgenden vgl. Serv. Aen. VI 238. Ähnlich steht es anderwärts, z. B. in c. 4: § 4 *De quo — extingueret* = August. De c. d. XXI 6 in.; § 10 *fluctuari — mergi* = Plin. XXXVI 130; in c. 5: § 8 *hic — nascitur* = Serv. Aen. I 593; § 16 *non — liminum usu* = Plin. XXXVI 49; c. 6, 2 Schluß = Hieron. in Is. 13; c. 7 § 1 *Cuius corpus — reddit* = Plin. XXXVII 64 usw. usw. Bei dem kümmerlichen Rest, der dann noch verbleibt, handelt es sich um einige Stellen, deren Ursprung noch nicht ermittelt ist, oder um Belanglosigkeiten, wie *est graecum nomen, unde et appellata, unde et nomen habet* u. dgl. (vgl. Schmekel S. 82 f.). Die 'dritte Quelle' erscheint danach doch in recht sonderbarem Lichte. Und ich muß es nochmals betonen: es wäre doch mehr als ungereimt, wenn Isidor eine so schöne Vorlage, ein so wohlgeordnetes 'System auf sprachlich-etymologischer Grundlage' vor sich hatte und nun statt dessen mühsam ein Mosaik aus Plinius anfertigte[1]), der so gut wie gar keine Etymologien bot. Sollte da nicht die Erklärung der Wahrheit näher kommen, daß Isidor zum Plinius ging, weil die großartige Quelle ihn im Stiche ließ, vielleicht damals noch gar nicht vorhanden war, sondern erst in Schmekels Studirstube das Licht der Welt erblickte?

Nun zu Solinus. Mit allem, was nicht Plinius ist, wird auch das zur dritten oder nunmehr Hauptquelle gerechnet, was mit Solinus übereinstimmt, der nach Schmekel ebenfalls von Isidor nicht benutzt worden ist. Man wird Schmekel zwar darin zustimmen, daß nicht an jeder Stelle, wo Mommsen Plinius als Quelle Solins und Solin als Quelle Isidors anmerkt, dies ganz sicher ist (vgl. Philipp I 74 Anm. 1); aber im allgemeinen hat Mommsen doch recht. Eben das B. XVI der Origines zeigt uns, aus wie kleinen Stückchen Isidor seine 'einheitlichen Darstellungen' zusammenfügt, in so unwiderleglicher Weise, daß Schmekels beliebtes Beweisverfahren dagegen gar nicht aufkommt. Denn natürlich wird auch Solinus mit der Behauptung von der Einheitlichkeit bei Isidor und

1) Das muß selbst Schmekel zugestehen; trotzdem hat er die Kühnheit, anderwärts zu bestreiten, daß die Origines mosaikartig zusammengesetzt seien.

mit dem Hinweis auf den Überschuß in die Versenkung geschoben, aus der dafür wieder 'die gemeinsame Quelle' auftaucht. Nun haben die in Frage kommenden Solinstellen bei Mommsen meist den Vermerk 'Ign.' erhalten; dieser Ignotus ist aber nach Schmekel nicht etwa eine Sammelbezeichnung für die uns unbekannten Quellen Solins, sondern eine ganz bestimmte Persönlichkeit. Es war ein Grammatiker, denn die Ignotusquelle trägt ein ganz bestimmtes Gepräge, sie ist 'ein sprachlich-etymologisches System auf sachlicher', d. h. hier: naturwissenschaftlicher 'Grundlage'; das ergibt sich aus Isidor, Servius, Augustin, Lactanz und Solin, die, wie ihre teilweise Übereinstimmung zeigt, auf diese Quelle zurückgehen. Und dieser Grammatiker gehörte der hadrianischen Zeit an, er, nicht Solin, benutzte den Plinius und ward von Apuleius benutzt. Da nun Solinus 1, 1—47 mit der Stadtchronik übereinstimmt, diese aber auf Sueton zurückgeführt wird, so ist das — fast hätte ich gesagt, verblüffende — Ergebnis: der 'Ignotus', Solins Quelle, ist Sueton!

Sehen wir uns nun dieses Beweisverfahren einmal etwas genauer an. Die Übereinstimmungen zwischen Sueton und dem Chronographen von 354 sind ziemlich geringfügig und betreffen Dinge, die jedenfalls nicht nur bei Sueton standen; man sehe sich daraufhin das dürftige Material bei Schmekel (S. 142) und bei Rabenald (Quaest. Solin. S. 122 f.) an! Wie steht es aber mit dem suetonischen Ursprung der Stadtchronik? Suidas s. v. *ἀσσάρια* hat, wie S. 221 erwähnt, eine Notiz über die Erfindung der *nummi* durch Numa Pompilius aus Sueton, die sich anonym auch bei Cedrenus und Joannes Antiochenus findet (Reiff. Suet. 321). Letztere beiden bringen nun auch eine Notiz über die von Tarquinius Superbus erfundenen Marterinstrumente, und dieser Notiz entspricht eine gleiche, außer bei Eusebius und Hieronymus, auch in der Stadtchronik und bei Isidor (Orig. V 27, 23). Da es sich beide Male um Könige handelt, wird das Suetoncitat bei Suidas auf Suetons Buch De regibus bezogen und aus diesem dann die Stadtchronik abgeleitet. Und da Solin in seinen Angaben über die römische Königsgeschichte einige Berührung mit der Stadtchronik hat, so hat er an der betreffenden Stelle auch aus Sueton geschöpft. Soweit mag man meinetwegen mitgehen, wenn man sich nur bewußt bleibt, wie dünn die Fäden sind, die das Suetoncitat des Suidas mit der Solinstelle verbinden. Aber was wird auf diesem

Wege gewonnen? Doch höchstens, daß Solin an der einen Stelle vielleicht aus Sueton geschöpft hat. Wie weit ist es aber von da bis zu der Behauptung, der 'Ignotus' Mommsens sei überall Sueton, bloß weil auch jene Stelle 'ex ignoto' stammt, d. h. ihr Ursprung sich nicht feststellen läßt? Ferner ist der Schluß, der aus Plinius X 117 und 119 und aus Apuleius Flor. II 12 in Beziehung zu Solin 52, 43–45 gezogen wird, recht unsicher; vgl. Rabenald a. a. O. 17. Was aber den von Schmekel erschlossenen Charakter der 'Ignotus'-Quelle betrifft, so ist zu bemerken, daß Schmekel das zu Beweisende als bewiesen voraussetzt, wenn er aus den Stellen, wo Isidor entweder mit Augustin oder Lactanz oder Servius oder Solin übereinstimmt, seine Folgerungen zieht, denn das Band, das diese Autoren einigt, ist eben Isidor, der nach gewöhnlicher Annahme sie allesamt ausschreibt und compilirt! Nun haben wir schon gesehen, daß die unmittelbare Benutzung des Lactanz und Augustin durch Isidor gar nicht bezweifelt werden kann; für Servius und die Vergilscholien ist der entsprechende Nachweis schon von anderer Seite geführt worden (Homeyer und Philipp; darüber unten mehr): da dürfte es wohl mit dem übrigbleibenden Solinus kaum anders stehen. Nun findet sich auch noch ein direktes Solincitat bei Isidor, nämlich De n. r. 40, 1, und das ist für Schmekel natürlich sehr unbequem. So wird denn dieses Citat als unecht beseitigt (S. 125 Anm. 1), wozu der Umstand eine willkommene Handhabe bietet, daß die Stelle nach Arevalos Angabe nicht in allen Handschriften enthalten ist. Da nun aber, wie Schmekel selbst zugeben muß, mit dem vorliegenden Handschriftenmaterial keine Entscheidung herbeigeführt werden kann, so versucht er die Unechtheit aus der Stelle selbst wahrscheinlich zu machen. Er setzt die kürzere Fassung, in der Solin nicht genannt wird, neben die Solinstelle, ermittelt, daß jene nur mit der zweiten Hälfte von dieser sachlich und zum Teil auch wörtlich übereinstimmt, und hält es nun für 'mehr als begreiflich, daß ein Leser, der mit Solinus bekannt war, aus ihm die in Rede stehenden Worte am Rande hinzufügte, von wo sie in den Text kamen'. Die Sache hat aber einen Haken; denn wenn dieser freundliche Leser wirklich die fehlende erste Hälfte des Solinusparagraphen an den Rand geschrieben hat, so ist es höchst auffällig, daß er sie nicht wörtlich ausschrieb, sondern sich erst so ganz in die Weise versenkte, in der Isidor so oft seine Quellen benutzt hat. Er setzt, genau wie dieser zu tun liebt, für

conglobatum das synonyme *concretum* ein, für *commercia spiritalia* schrieb er *respirandi commercia, sunt* für *habentur, philosophi* (vgl. Isid. De n. r. 13, 1; 15, 1; 17, 2; 21, 1; 25, 2; 40, 1 med.; 3; 45, 1) für *physici* usw., kurz er gebärdet sich ganz, als wäre er Isidor selbst. Ist das nicht ein sehr merkwürdiger 'Leser'? Viel eher schon dürfte man annehmen, daß die sogenannte kürzere Fassung vom Rande in den Text geraten ist und ursprünglich eine Inhaltsnotiz war *cur oceanus in se reciprocis aestibus revertatur,* die durch ihr Eindringen die Überlieferung gestört hat. Wenn Schmekel dann fortfährt 'auffallend wäre es jedenfalls, daß Isidor, der den Solinus sonst nie citirt, ihn hier mit einem Male angeführt hätte', so ist darauf zu erwidern, daß auch Iustinus, obwohl er in den Origines öfter benutzt ist (Philipp I 76), nur einmal in De n. r. 47, 1 genannt wird; ebenso Placidus nur einmal in Diff. verb. 99. Also damit ist auch nichts zu machen. Nun hat man unmittelbare Benutzung Solins durch Isidor aus Orig. XIV 3, 32 erschlossen, wo es heißt *Habet* (sc. *Scythia*) *et flumina magna Moschorum* (so die Ausgaben für *oscorum* der Handschriften), *Phasiden atque Araxen*, während Solin. 15, 19 schreibt *Heniochorum montes Araxen, Moschorum Phasidem fundunt.* Alle Ausreden Schmekels ändern nichts daran, daß Isidor *Moschorum* als Acc. sing. (s. Lindsays Wörterverzeichnis) und somit als einen Flußnamen aufgefaßt hat, und daß demnach Mommsen völlig im Rechte ist, wenn er erklärt, daß Isidor hier von Solin abhängig sei. In welchem Verhältnis Solin zu seiner Quelle (Plinius?) steht, ist für die Frage nach den Beziehungen zwischen ihm und Isidor ganz gleichgültig[1]).

Es gibt aber noch andere Fälle, die die unmittelbare Benutzung Solins durch Isidor mehr wie nahelegen. Orig. XIV 6, 16 heißt es *serpens nulla ibi* (sc. *in insula Creta*), *nulla noctua, et si inveniatur, statim emoritur.* Sonderbar, daß es auf Kreta keine Eulen gibt und sich dann doch welche dort finden! Aber sehen wir uns Solin an: 11, 12 *serpens nulla* und 11, 14 *avem noctuam Creta non habet et si invehatur, emoritur,* für *invehatur* haben aber einige Handschriften *inveniatur*! Hier ist nun auch nicht 'Ignotus' alias 'Sueton' die Quelle, sondern Plinius, der X 76 schreibt *noctuae . . . quarum genus in Creta insula non est. etiam si qua invecta sit, emori* (sc. *traduntur*). Aus Plinius läßt sich aber der Unsinn, den Isidor schreibt, nicht erklären; wir

1) Vgl. Wellmann a. a. O. 835.

kommen also an Solin gar nicht vorbei. — Orig. IX 2, 131 *Ichthyophagi, quod venando in mari valeant et piscibus tantum alantur* verglichen mit Solin. 56, 9 *Ichthyophagi non secus quam marinae beluae nando in mari valent* (für das Weitere vgl. 54, 3) läßt wohl auch keinen Zweifel über seinen Ursprung übrig. — Solin. 11, 20 schreibt ganz vernünftig von den Wachteln *nec semper apparent: adveniendi habent tempora aestate depulsa. cum maria tranant, impetus differunt et metu spatii longioris vires suas nutriunt tarditate.* Wenn Isidor Orig. XII 7, 64 kürzer sagt: *Haec adveniendi habent tempora: nam aestate depulsa maria transmeant*, so enthält der erste Satz Unsinn, da zu *tempora* die nähere Bestimmung fehlt; ebenso töricht ist aber die Begründung durch den zweiten Satz. Das Ganze läßt sich nur als ein ungeschicktes oder flüchtiges Excerpt aus Solin auffassen, dessen erster Satz auf Plinius X 65 *coturnices ante etiam semper adveniunt quam grues* und X 61 *grues .... aestatis advenas* beruhen könnte, während beim zweiten 'Ign.' von Mommsen angemerkt wird. — Bezeichnend für die Art, wie Isidor zuweilen mit seiner Vorlage umgeht[1]), ist Orig. XVI 14, 10 und Solin. 2, 43. Letzterer gibt *eruitur gemma in parte Lucaniae facie adeo iucunda, ut languentes intrinsecus stellas et sub nubilo renidentes perfundat color croceus. ea quoniam in litore Syrtium inventa primum est, Syrtitis vocatur.* Daraus macht Isidor durch Kürzung, Umstellung und Einsetzen von Synonymen folgendes: *Syrtitis vocata,* | *quoniam in litore Syrtium inventa primum est.* | *in parte Lucaniae* | *color* ⟨*huius*⟩ *croceus,* | *intus stellas* ⟨*continens*⟩ *languidas et sub nubilo renitentes;* offenbar hat er dabei den hier vielbenutzten Plinius hinzugezogen XXXVII 182 *Syrtites in litore Syrtium, iam quidem et Lucaniae, inveniuntur e melleo colore croco refulgentes, intus autem stellas continent languidas.* Es ist das einer von den Fällen, wo Isidor 'zugleich mit Solin auch dessen hauptsächlichste Quelle Plinius eingesehen und beider Worte beim Ausschreiben vermengt hat', wofür Philipp (I 75) sichere Beispiele vermißt[2]). Auf

1) Ein ähnliches Beispiel, wie Isidor seine Vorlage zerpflückt und durch Umstellen und ungeschickte Verbindung der Teile verhunzt, hat Holzer, Varroniana S. 14 angeführt: Orig. III 17, 3 ~ Cassiodor De musica.

2) Vgl. Wellmann a. a. O. 837, der hervorhebt, daß Isidor gern zwei inhaltlich gleiche Quellen nebeneinander verwendet und mit deren Benutzung beständig wechselt.

die Benutzung Solins ist es wohl auch zurückzuführen, wenn Isidor Orig. XIV 4, 15 schreibt: *Arcadia vero sinus Achaiae est, ut platani folium inter Ionium et Aegeum mare exposita;* denselben Vergleich hat auch Solin. 7, 15, natürlich vom Peloponnes (Mela II 38 extr., Plin. IV 9), nachdem er in § 10—13 von Arkadien gehandelt hatte, ein Abschnitt, den Isidor ebenfalls benutzt hat; vgl. 7, 10: XIII 21, 25; 7, 12: XII 7, 69; 7, 13: XIV 4, 15; vgl. XVI 4, 4. Siehe auch Philipp II 115; ferner I 41; 49ff.; 74ff.

Nach alledem kann wohl kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß Schmekels Versuch, den Solinus als unmittelbare Quelle Isidors auszuschalten, mißglückt und daß damit auch die Einsetzung von Sueton für den 'Ignotus' als reines Phantasiegebilde abgetan ist. Ich will aber, um nicht mißverstanden zu werden, ausdrücklich bemerken, daß sehr wohl in den Solinstellen, deren Ursprung uns unbekannt ist, dies und das auf Sueton zurückgehen könnte; aber nicht um die Quellen Solins handelt es sich, sondern um die Isidors.

Viel ausgedehnter als zu Solin sind Isidors Beziehungen zu den Vergilscholien, wie schon die alten Herausgeber erkannt und angemerkt haben. Für Schmekel sind sie daher natürlich wieder sehr unbequem, und er bemüht sich an drei Stellen seines Buches (S. 51ff.; 64ff.; 94ff.), seinen Lesern glaubhaft zu machen, daß nicht sie, sondern ihre Quelle von Isidor benutzt sei, und die ist für ihn selbstverständlich wieder Sueton[1]). Auf die ersten beiden Stellen näher einzugehen, verlohnt kaum; denn da werden nur die alten Behauptungen von der Einheitlichkeit der Isidorkapitel und -bücher, von der festen Ordnung des Stoffes und vom Überschuß bei Isidor abgehetzt, ohne an Beweiskraft zu gewinnen. Auch dadurch, daß er die Stellen zusammenrechnet, wo die Isidorherausgeber auf Servius verwiesen haben, und feststellt, daß sie gelegentlich geirrt haben (was man gern zugeben kann), ist kein Beweis zu führen. Dagegen bringt Schmekel an der dritten Stelle einen Grund für seine Annahme vor, der auf den ersten Blick vielleicht einleuchtend erscheint. Er sagt da, die Arbeitsweise Isidors und ihr Erfolg wären wunderbar, wenn er aus verschiedenen Stellen des Servius einzelne Sätze abgeschrieben und zusammengestellt und wenn dies ein 'einheitliches Ganze' ergeben hätte; vielmehr sei es umgekehrt oft handgreiflich, daß Servius Zusammengehöriges getrennt hätte, um es zu verwenden, wo er es gebrauchte. Daran

1) Vgl. dazu die treffende Bemerkung von Wellmann a. a. O. 837.

ist so viel gewiß richtig, daß die Vergilscholien ihre Weisheit zum beträchtlichen Teile aus Schriften erhalten haben, die diesen oder jenen Gegenstand in zusammenhängender Darstellung behandelten; das ist ja schließlich bei jedem gelehrten Commentar der Fall. Aber die Beziehungen zwischen Isidor und den Scholien gelten Dingen aus den allerverschiedensten Gebieten, und da erhebt sich sofort die Frage, ob es auch nur entfernte Wahrscheinlichkeit hat, daß die Scholien für alle diese Dinge nur den Sueton als einzige Quelle benutzten. Diese Frage stellen heißt, sie sofort verneinen. Es handelt sich ja auch gar nicht nur um Servius; der stellt ja doch nur das Endglied einer langen und reichen Entwicklung dar, und neben seinem Commentar gab es noch andere Vergilscholien, mit denen er durch Quellengemeinschaft verbunden ist. Eine Hauptquelle des Servius war aber der Commentar des Aelius Donatus (vgl. die Sammlung der Bruchstücke von J. Ender, Greifswald 1910), und der bezeichnet sein Werk selbst als *munus conlaticium*; er hat eben auch schon ältere Erklärungen des Dichters benutzt (Probus, Asper usw.). Bei dieser Sachlage wäre es nun in der Tat 'wunderbar', um den von Schmekel beliebten Ausdruck zu gebrauchen, wenn keine der Stellen, die Isidor und Servius gemeinsam haben, auf die älteren Commentare zurückginge, sondern alle von Servius dem Sueton entnommen wären. Eine solche Ansicht kann doch eigentlich nur jemand vertreten, der mit dem Wesen der Scholienliteratur und insbesondere mit der Geschichte der antiken Vergilerklärung völlig unbekannt ist. Weiterhin muß aber berücksichtigt werden, daß Schmekels Ansicht auch wieder auf der anderen Annahme von der Einheitlichkeit der Darstellung des Isidor und der daraus gefolgerten Einheitlichkeit der Quelle beruht, eine Annahme, die, sooft sie auch wiederholt wird, doch nicht bewiesen ist und überhaupt nicht bewiesen werden kann, wohl aber das Gegenteil.

Es ist sehr zu bedauern, daß Schmekel mit der neuesten Literatur, die gerade für seine Untersuchungen in Frage kommt, so arges Pech gehabt hat. Entweder hat er sie erst zu spät kennengelernt, wie die Arbeiten von Schenk 1909 (S. 17 Anm.), Rabenald 1909 (S. 139 Anm. 4), Philipp 1913 (S. 164 Anm.), oder sie sind ihm ganz entgangen, wie die von Homeyer 1913[1]). Und bei Philipp scheint er noch besonderes Mißgeschick gehabt zu haben, denn er behauptet, Philipp liefere 'eine treffliche Vorarbeit, aber keine

1) Vgl. Wellmann a. a. O. 829f.

Quellenuntersuchung'; er meint damit, wie er ausdrücklich angibt, Teil II in Heft 26 der 'Quellen und Forschungen'; weshalb er sich da nicht nach Teil I 'Quellenuntersuchung' in Heft 25, erschienen 1912, umgesehen hat, ist mir rein unerfindlich. Diese Arbeit von Philipp, insbesondere das Kapitel über Isidor und die Vergilscholien (I S. 35—36), und die den Gegenstand noch vollständiger behandelnde Dissertation von Homeyer machen eigentlich eine besondere Widerlegung Schmekels entbehrlich. Bei der Wichtigkeit gerade der Vergilscholien für unsere Frage werden aber immerhin einige Bemerkungen und Ergänzungen nicht unangebracht sein.

Zunächst ein paar Beispiele für Schmekels Beweisverfahren.

Orig. XIV 6, 21 handelt Isidor von Delos, schreibt zunächst von *post diluvium — visibus* Solin. 11, 18 aus, flickt dann aus Serv. Aen. III 73 *nam — dicunt* an, fährt mit Solin. 11, 20 *primum — vocant* fort, fügt eine Notiz über die Geburt des Apollo und der Diana ein (vgl. Lact. Plac. z. Stat. Theb. IV 795) und schließt mit *Delos — insula* aus der erwähnten Serviusstelle. Da nun aber von der ogygischen Flut nichts bei Servius steht und von des letzteren zweiter Erklärung des Namens Delos nichts bei Isidor, so folgert Schmekel, daß Isidor von den beiden Quellen, die Servius für sein Scholion benutzte und gegeneinander abwog, nur die eine vor sich hatte, in der 'vermutlich' auch die ogygische Flut erwähnt war! Anscheinend verlangt er, daß Isidor, wenn er schon den Servius ausschrieb, ihn vollständig hätte ausschreiben müssen. Vgl. dagegen Philipp I 37; 61f. Ebenso macht es Schmekel mit Orig. XIV 8, 9: Serv. Aen. IV 268.

Orig. XIII 21, 13 soll Isidor den Arar einen Fluß Germaniens nennen, Serv. ecl. 1, 62 aber einen Fluß Galliens und Nebenfluß der Rhone. Also kann, meint Schmekel, Isidor nicht von Servius abhängen. Ganz recht, das tut er auch nicht; denn erstens gibt es gar kein Serviusscholion zu der betreffenden Stelle — was bei Thilo dort steht, ist Philargyrius, vgl. dessen Explan. I bei Hagen (Serv. III 2) und schol. Bern. S. 754: Thilos Praef. zu Serv. III 1 S. XIf. —; zweitens schreibt Isidor *Araris fluvius orientis*, nicht *Germaniae* (das steht nur bei Arevalo, nicht bei Lindsay, der den Handschriften folgt; vgl. auch Philarg. a. a. O. zu V. 62 und besonders schol. Bern.)! Wir können aber auch feststellen, woher Isidor seine Angabe hat: er führt nämlich Vergil *aut Ararim*

Parthus bibet an und setzt erläuternd hinzu *currit enim per Parthiam et Assyriam.* Diesen Zusatz hat Arevalo gestrichen, weil er nicht zu der Correctur *Germaniae* paßte, und Schmekel hat ihn übersehen; er hat aber auch übersehen, daß Isidor den *Araris* mitten unter die asiatischen Flüsse gesetzt hat. Daß Isidor seine Weisheit öfters, wie hier, aus einem Dichter bezogen hat, ist mit Sicherheit festzustellen (Dressel S. 49; Schenk S. 61; Philipp I 87 ff.). Vgl. Philipp I 11 Anm. 1.

Orig. XIV 8, 8 *Riphaei montes in capite Germaniae sunt, a perpetuo ventorum flatu nominati . . . ἀπὸ τοῦ ῥίπτειν.* Das letzte Stück *a perpetuo — ῥίπτειν* ist = Serv. Georg. III 382, der aber vorher hat *Riphaei montes sunt Scythiae.* Darum kann nach Schmekel Servius nicht Isidors Quelle sein. Aber ebenso wäre doch dann auch die gemeinsame Quelle ausgeschlossen, und woher dann die wörtliche Übereinstimmung in dem Hauptstück? Die Sache erklärt sich wohl so, daß Isidor wieder zusammengeflickt hat, und es ist sehr gut möglich, daß für den Anfang der Stelle Solin. 20, 1 Gevatter gestanden hat, der da schreibt *Sacro ipse ingens nec Riphaeis minor collibus initium Germaniae facit.* Daß man Isidor geographische Schnitzer der Art zutrauen darf, haben wir eben gesehen. Ähnlich wie an dieser Stelle liegt auch bei Orig. XVI 21, 1 und Serv. Georg. I 58 nur teilweise Benutzung der letzteren vor.

Orig. XIV 8, 30 besteht allerdings eine Verschiedenheit gegen Serv. Aen. I 441, aber Isidor benutzte, wie einwandfrei festgestellt ist, nicht nur dessen Commentar, sondern auch noch andere Vergilscholien. Damit verliert dieser Fall seine Beweiskraft.

Orig. XIV 8, 6 + XIV 8, 12 verlieren sofort ihre 'Eigenart', wenn man nur den Anfang der ersten Stelle auf Serv. Aen. III 506, dagegen den Anfang der zweiten auf Serv. Georg. I 332 zurückführt; dieses Scholion gibt aber Schmekel nicht an. Ebensowenig merkt er an, daß der zweite Teil von XIV 8, 6 aus Orosius I 2, 40 stammt, wohl weil Zangemeister die Stelle übersehen hat. Aber bei Philipp II 153 war das Nötige zu finden, auch Serv. Georg. I 332, welche Stelle S. 156 zu XIV 8, 12 ausgeschrieben ist.

Eine Stelle endlich, die uns 'zugleich einen unzweideutigen Einblick in die Arbeitsweise des Servius tun läßt' (!): Serv. Aen. VIII 402 berichtet über *tria electri genera,* nach seiner eigenen Angabe *secundum Plinium in naturali historia.* Thilo merkt nur

'n. h. XXX § 80' an, während verschiedene Stellen in Frage kommen, deren Inhalt bei Servius zusammengefaßt erscheint, übrigens mit einer Abweichung von Plinius a. a. O., deren Ursprung aber für unsere Frage ganz nebensächlich ist. Denn Isidor Orig. XVI 24, 2 schreibt von *Huius tria genera — naturae esse* den Servius in seiner gewohnten Weise aus, mit kleinen Zutaten und leichten Änderungen. Daß er statt *ex arboribus* schreibt *ex pini arboribus*, ist nicht so verwunderlich: vgl. Isidor selbst XVII 7, 31 unter Pinus: *huius arboris lacrima electrum gignit . . . id est sucinum.* Im übrigen ist aber das Kapitel zusammengesetzt: § 1 *Electrum — Elector vocatur* (vgl. XVI 8, 6) aus Plinius XXXVII 31 (an der anderen Stelle eingefügt in Plinius XXXVII 43; auch dort *electrum . . . constat esse sucum . . . pineae arboris*), *Defaecatius — metallis* aus Serv. Georg. III 522; § 2 aus Serv. Aen. VIII 402; § 3 aus Plinius XXXIII 81, schol. Dan. Aen. VIII 402 und Serv. z. d. St. Aus Plinius hat Isidor sein *arcus caelestis*, das er für *iridis* des Servius einsetzt, wie er auch sonst hier geflissentlich den Ausdruck ändert: *edit* für *emittit, emittit* für *reddit, in modum* für *ad similitudinem.* Das entspricht ganz dem von Isidor nicht immer, aber sehr oft angewandten Verfahren, für das man aus B. XVI durch den Vergleich mit Plinius eine Fülle von Belegen gewinnen kann.

Die von mir besprochenen Stellen sind diejenigen, auf die sich Schmekel besonders stützt: man wird mir zugeben müssen, daß die Tragfähigkeit dieser Stützen gleich Null ist. Aber auch die zahlreichen übrigen Stellen, die im Verlauf der Untersuchung herangezogen werden, beweisen nirgends das, was sie nach Schmekel sollen, nämlich daß Isidor und Servius unabhängig voneinander aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben; das tun auch die Stellen nicht, an denen zwar Beziehungen zwischen beiden unverkennbar, aber doch nicht derart sind, daß man Servius als Vorlage Isidors ansprechen könnte, und wo man allerdings eine dritte Stelle als verbindendes Glied anzunehmen genötigt ist. Nur ist dieses nicht in Sueton zu suchen, sondern in einem uns nicht erhaltenen Vergilscholion, das von beiden benutzt wurde. Daß Schmekel dies nicht erkannt hat, liegt daran, daß er sich um die nichtservianische Vergilerklärung so gut wie gar nicht gekümmert hat und, wie schon erwähnt, allem Anscheine nach auch den gegenwärtigen Stand der Serviusfrage gar nicht kennt. Es ist aber doch gewiß nicht reiner Zufall, daß Homeyer sowohl wie Philipp unabhängig voneinander

zu dem Ergebnis gelangen, daß Isidor neben Servius auch noch einen anderen Vergilcommentar, und zwar vermutlich den des Aelius Donatus, benutzt habe (Homeyer S. 16 und 84; Philipp I 46; vgl. schon Dressel 55)[1]. Da nun Servius sowohl wie auch die Danielscholien (wohl auch Philargyrius in den schol. Bern.) zum Teil auf Donat zurückgehen, ohne daß in einer der beiden Scholiensammlungen sein Commentar vollständig vorliegt, so beweist eine unvollständige Übereinstimmung zwischen Isidor und einem erhaltenen Vergilscholion keineswegs, daß jener nicht aus Vergilscholien schöpfte. Zur Serviusfrage vgl. besonders noch Barwick im Philol. LXX 1911, 106ff.

Im Gegensatz zu Schmekel, der die Benutzung des Servius durch Isidor bestreitet, läßt sich nun mit Sicherheit nachweisen, daß dieser tatsächlich Vergilscholien — denn so muß man richtiger sagen — benutzt hat. Schon Dressel (56ff.) macht auf solche Stellen aufmerksam, unter denen Isid. Orig. XVII 1, 2 besonders deutlich spricht. Hier lehnt sich Isidor im ersten Satze *Primum — Homogirum* an August. De c. d. XVIII 8 an, im zweiten *quidam — Triptolemum* an Serv. Georg. I 19, der zu *Uncique puer monstrator aratri* bemerkt *alii Triptolemum, alii Osirim volunt; quod magis verum est, nam Triptolemus frumenta divisit.* Dann fährt Isidor fort *Et hic quaestio est, quomodo prima Ceres ferro in Graecia vertere terram dicatur; sed ferro qualicumque, non specialiter vomere aut aratro.* Nun ist es aber Vergil, an dessen Worte Georg. I 147 *Prima Ceres ferro mortalis vertere terram instituit* sich diese *quaestio* anknüpfte, und das bestätigt uns in erwünschter Weise Servius z. d. St., wenn er schreibt *prima Ceres omne agriculturae genus hominibus indicavit; superfluo enim quaestionem movent commentarii dicentes Osirin vel Triptolemum aratrum invenisse: nam aliud est unam rem invenire et aliud omnem agriculturam docere, quod fecit Ceres: nam 'ferrum' dicendo cuncta generaliter rusticorum arma complectitur.* Also genau dieselbe *quaestio* und genau dieselbe Abwehr wie bei Isidor, trotz verschiedener Fassung. Und da uns nun Servius zum Überfluß noch bezeugt, daß sich diese *quaestio* in den von ihm benutzten *commentarii* fand, so ist damit Isidors Quelle noch sicherer bestimmt als sie es schon nach der ganzen Sachlage war. Genau dieselbe Formel *hic*

1) Vgl. Wellmann a. a. O. 837.

quaestio est findet sich übrigens in den schol. Dan. Georg. II 456. Im allgemeinen vergleiche man über diese *quaestiones* Georgii a. a. O. und zu dem besonderen Falle (wo er jedoch Isidor nicht erwähnt) Philol. Suppl. IX 260. Sodann weist Homeyer darauf hin, daß die Einleitung zu Orig. XV, nämlich c. 1, 1—2 *creavit errorem*, die wörtlich = Serv. Aen. VII 678 ist, hier, wie besonders der Eingang zeigt, in ihrem Zusammenhange steht, während Isidor alles, was sich auf die Autoren der Origines civitatum bezieht, weggelassen hat. Außer Orig. XI 3, 34: Serv. Aen. VI 287 (vgl. auch noch 36: 288!) bringt Homeyer noch Orig. XIV 8, 18, wo der erste und letzte Satz aus Serv. und schol. Dan. z. Aen. X 13 stammen, das Mittelstück aus Serv. Georg. III 474. Hier lassen sich die Worte *et dicendo ʻaeriasʼ verbum expressit* (sc. Vergilius) *a* (*ex* Serv.) *verbo* schwerlich anders als aus einem Vergilscholion verstehen.

Ähnlich verleugnet auch Orig. V 31, 9—10 = Serv. Aen. III 587 (s. oben S. 227) seinen Charakter als Vergilscholion nicht, wie jeder zugeben wird, der den Scholienstil kennt; es handelt sich um die Erklärung von Vergils *nox intempesta.* — Orig. XIV 3, 12 *In Persida . . . Nebroth gigans . . . Persas ignem colere docuit. nam omnes in illis partibus solem colunt, qui ipsorum lingua El dicitur.* Daß der zweite Satz nicht recht zum ersten stimmt und ganz unpassend mit *nam* angeknüpft wird, liegt auf der Hand; woher das kommt, lehrt uns Serv. Aen. I 642 *hoc regis* (sc. *Beli*) *nomen ratione non caret, nam . . . dicitur, unde et Ἥλιος* usw. Es liegt keine einheitliche Notiz vor, sondern nur die zweite Hälfte ist aus Servius, bei dem das *nam* am Platze ist, angeflickt. — Orig. XV 2, 22 *Porta dicitur qua potest vel inportari vel exportari aliquid* (= Serv. Aen. I 82). *proprie autem porta aut urbis aut castrorum vocatur* (= schol. Dan. z. d. St.), *sicut superius dictum est.* Was soll diese Rückverweisung? Bei Isidor geht keine entsprechende Bemerkung über *porta* vorher; sie muß also wohl aus der Quelle übernommen sein und zwar aus der Scholiensammlung, aus der auch die Danielscholien stammen, denn diese haben dieselbe Form der Rückverweisung, während Servius *ut supra diximus* zu schreiben pflegt (Thilo Praef. XIV; Steele, Amer. Journ. of Philol. XX 274 ff.; Barwick a. a. O. 141, der aber eine unbewiesene Vermutung daran knüpft). Da nun im Anfang der Aeneis keine Gelegenheit ist, *porta* in der angegebenen Weise zu erklären,

so kann sich die Verweisung nur auf die Bucolica oder die Georgica beziehen, und Thilo (XLII) hat scharfsinnig herausgefunden, daß wahrscheinlich Georg. IV 78 *erumpunt portis* in Betracht kommt; allerdings finden wir dort jetzt kein entsprechendes Scholion, aber das ist bei der Dürftigkeit der schol. Vaticana nicht auffällig. Nun wissen wir aber, daß in den schol. Dan. oder ihrer Quelle die Erklärung der Bucolica und Georgica der der Aeneis voraufging (im Gegensatz zur Anordnung des Serviuscommentars), ebenso auch im Commentar des Donatus (vgl. Barwick 116; Philipp I 43 Anm. 1). Dies zusammengenommen gibt uns einen deutlichen Wink, wo wir Isidors Quelle zu suchen haben. — Orig. IX 3, 61 *Nodus proprie est densa peditum multitudo, sicut turma equitum. nodum autem dictum pro difficultate, quod vix possit resolvi.* Was soll der zweite Satz? Wie kommt Isidor dazu, hier *nodum* zu schreiben? Schlagen wir Serv. Aen. X 428 auf: *Nodumque moramque*] *bene addidit 'moram', ne 'nodum' aliud acciperemus nam nodus* . . . (= Isidor) . . *equitum, ut lectum est in disciplina militari. 'nodum' ergo pro difficultate accipe, quae vix possit resolvi* (!). Wer danach noch bezweifeln will, daß wir bei Isidor einen ungeschickten Auszug aus Servius haben, dem ist nicht zu helfen. Zur Serviusstelle vgl. noch Georgii, Ant. Äneiskr. 454. — Orig. XV 8, 6 schreibt Isidor auffälligerweise *Caulas* statt *Caulae*; sehen wir Serv. Aen. IX 59 nach, mit dem alles Folgende wörtlich übereinstimmt, so finden wir die Erklärung: Isidor hat seinen Accusativ aus dem Lemma *ad caulas* übernommen. Entsprechend schreibt er Orig. XIV 6, 15 *Macaron neson* als Nominativ (Lindsay ist in der Ausgabe zu Unrecht von der Überlieferung abgewichen; vgl. denselben, Class. Quart. V 44): den Anlaß verrät Solin. 11, 4. — Aufallend ist Orig. X 219 *Praedator hoc est cui de praeda debetur aliquid*: den Schlüssel liefert wieder Serv. Aen. III 222: *Ipsum*] *id est regem deorum. aut certe praedatorem. hoc est cui . . . aliquid.* — Orig. X 281 *Vexatus id est portatus: ab eo quod est veho vecto vexo, ut 'vexasse' sit portasse.* Was soll der Perfektinfinitiv? Aber Vergil ecl. 6, 76 hat *Dulichias vexasse rates*, und dazu schreibt Servius *'vexasse rates' . . . per tapinosin dictum est, nam non vexavit sed evertit. quod Probus vult hac ratione defendere dicens 'vexasse' venire ab eo quod est veho vecto vexo, ut 'vexasse' sit portasse* usw. (vgl. Georgii, Philol. a. a. O. 240 ff.). Deutlicher kann die Ab-

hängigkeit Isidors von den Vergilscholien, vornehmlich von Servius, doch wohl kaum sein; für eine außerhalb dieses Gebietes stehende gemeinsame Quelle bleibt da schlechterdings kein Raum.

Isidor hat seine Vorlage öfters flüchtig benutzt oder mißverstanden, wofür wir schon einige Beispiele kennengelernt haben; einige andere mögen folgen. Orig. XIX 27, 2 *Stuppa . . . secundum antiquam orthographiam stuppa dicta, quod ex ea rimae navium stipentur, unde et stipatores dicuntur, qui in vallibus eam componunt.* Der Schluß der Stelle ist fast wörtlich = Serv. zu Vergils *stipat* Aen. III 465, nur hat dieser *in navibus* (so schreibt auch Arevalo) und läßt *eam* aus; was er meint, zeigt er Aen. I 433. Das hat aber der gute Isidor nicht verstanden, darum macht er sich seinen eigenen Vers daraus. Den ersten Teil seiner Stelle aber hat er sich aus Serv. (oder dessen Vorlage) zu Aen. V 682 geholt *Stuppa*] *secundum antiquam orthographiam: nam stippa dicta est a stipando*; da er aber *stippa*, das Mittelglied zwischen *stuppa* und *stipare* ausläßt, wird seine Bemerkung ganz unverständlich. — Orig. XVI 3, 3 *Crepido extremitas saxi abrupta* (= Placidus); *unde et crepido vocata, quod sit abrupti saxi altitudo, sicut 'haeret pede pes densus', unde et vocatur.* Eine merkwürdige Sache! Aber schlagen wir Serv. Aen. X 653 auf *Crepidine saxi*] *crepido est abrupti saxi altitudo. sane hoc loco antiptosis facta est propter metrum: 'coniuncta' ergo 'crepidine' pro 'crepidini', sicut 'haeret pede pes' pro 'pedi'* (vgl. Serv. Aen. X 361); da haben wir des Rätsels Lösung: Isidor hat das Mittelstück ausgelassen! — Orig. XVII 4, 10 ***Pisum*** *quod eo pensabatur aliquid auri minutum. nam pis aurum dicitur*! Aber siehe Serv. Aen. VI 825 *Camillus . . . aurum omne recepit . . ., quod cum illic appendisset, civitati nomen dedit, nam Pisaurum dicitur, quod illic aurum pensatum est*! — Orig. XIX (De partibus navium et armaturis) 2, 7 *antemnae autem dictae, quod ante amnem sint positae; praeterfluit enim eas amnis*: die Quelle ist des Servius Erklärung zu Aen. VII 631 *turrigerae Antemnae*! — Orig. XII 7, 21 *ardea vocata quasi ardua, id est propter altos volatus. Lucanus* (V 554) *'quodque ausa volare ardea'. formidat enim imbres et supra nubes evolat, ut procellas nubium sentire non possit. cum autem altius volaverit, significat tempestatem.* Das stimmt nicht recht zusammen, denn der letzte Satz hat doch den Gedanken zur Voraussetzung, daß der

Reiher für gewöhnlich nicht hoch fliegt. Und so lesen wir denn auch bei Serv. Aen. VII 412 *Ardea* (die Stadt!) *quasi ardua dicta est id est magna et nobilis, licet Hyginus ... ab augurio avis ardeae dictam velit ... sciendum tamen ardeam κατὰ ἀντίφρασιν dictam, quod brevitate pennarum altius non volat: Lucanus 'quodque ausa volare ardea sublimis pennae confisa natanti'.* Aber die Verwirrung bei Isidor hat Servius selbst angestiftet, da er Georg. I 364 schreibt *ardea dicta quasi ardua: quae cum altius volaverit, significat tempestatem. Lucanus 'quodque — ardea'.* Das Mittelstück aber, *formidat — possit,* hat Isidor aus Ambros. Hexam. V 13, 43 eingefügt[1]). — Orig. XVII 7, 74 schreibt Isidor fast ganz wortwörtlich Serv. Aen. XII 766 aus (wie unmittelbar vorher Georg. II 9), nur im Anfange weicht er ein wenig ab *omnia poma Latine feminini fere sunt generis.* Nach Schmekel ist hier nicht etwa Servius benutzt, sondern die grammatisch-etymologische Quelle (S. 65 mit Anm. 1 und besonders S. 74); er nimmt an, daß es sich tatsächlich um die 'Obstnamen' handelt und daß die Polemik gegen haarspaltende Differenzirungen eben aus jenem Grammatiker (Sueton) stammt; aus derselben Quelle leitet er aber auch XVII 6, 3 *genere feminino arbores, poma vero neutro,* 7, 6 ... *pomum vero neutri est generis,* 7, 16 ... *pomum cerasium dicitur* ab! Nun werden aber an jener Stelle 7, 74 als Ausnahmen von den *poma feminini generis* genannt *hic oleaster, hoc siler, item hoc buxum*; ob Schmekel das wirklich für *poma* hält? Dann muß man freilich vor der Weisheit seines großen Grammatikers allerhand Hochachtung haben. Aber vielleicht liegt doch nur eine Flüchtigkeit oder sonst ein Versehen bei Isidor vor, denn Servius, der ja offenbar — nach Schmekel — dieselbe Quelle benutzte, schreibt ganz vernünftig *arborum nomina* statt *poma*; nun konnte aber Isidor den Schnitzer ebensogut machen, wenn er den richtigen Text bei Servius, als wenn er ihn meinetwegen bei Sueton fand; dann halten wir uns doch lieber an das Nächstliegende und sehen den Servius als Quelle an, zumal ja auch der Schluß des Abschnittes *Item — conposito* wörtlich an derselben Serviusstelle zu finden ist. Wer hinter den *quidam* steckt, gegen die sich Servius-Isidor wendet, wissen wir nicht genau; schol. Dan. Georg. II 449 lesen wir '*buxum*' *lignum, non arborem dicit, quamvis Ennii exemplo et arborem potuerit dicere neutro genere,* im

1) Vgl. Wellmann a. a. O. 832.

Gegensatz zu Servius, der sowohl Aen. XII 766 extr. als besonders Aen. IX 616 gerade auch in Bezugnahme auf die Georgicastelle jeden Bedeutungsunterschied ablehnt: *dicitur autem et haec buxus et hoc buxum . . . unde superfluo quidam arborem generis feminini esse volunt, cum hoc loco* (IX 616) *etiam de ligno generis feminini habeamus exemplum.* Ob vielleicht mit den *quidam* Donat gemeint ist, an dem sich Servius gern reibt? Freilich kennen wir von diesem nur die Lehre (Gr. L. IV 375, 33) *sunt incerti generis inter femininum et neutrum, ut buxus pirus prunus malus; sed neutro fructum, feminino arbores ipsas saepe dicimus* (vgl. auch Priscian Gr. L. II 142, 9 und 169, 6 ff. nach Caper und Plinius). Von Interesse ist aber noch Isidor Diff. verb. 377 *Malogranata feminini generis arbor est, malogranatum vero generis neutri pomum est* (so weit = Placidus, von Isidor auch in Orig. XVII 7, 6 eingeschoben!), *sicut persicus et persicum . . . sicut buxus et buxum: nam buxum neutrum lignum est, buxum femininum arbor est*: also hier hat Isidor selbst die Lehre, die er in den Origines mit Servius verwirft! Aus Placidus scheint sie nicht zu stammen, vielleicht hat er sie aber aus dem Vergilcommentar, den er neben Servius benutzte (Donat?).

Die Flüchtigkeit Isidors beim Benutzen seiner Quelle läßt sich noch an vielen anderen Stellen nachweisen. So schreibt er Orig. XVIII 13, 2 *de ciliciis autem et poliuntur loricae et teguntur,* Subjekt zum zweiten Verbum ist aber nicht *loricae*, sondern *tabulata turrium*, was bei Serv. Georg. III 313 noch folgt. Ebenso läßt er Orig. XV 7, 4 *aperiuntur* und *et se velant* fort, wie Serv. (Varro) Aen. I 449 zeigt, XVIII 7, 8 *falas* nach *quas*, vgl. Serv. Aen. IX 702; Orig. XIV 9, 8 gibt er Serv. Aen. VI 577 wieder, vertauscht aber die griechischen Ausdrücke und verhunzt dadurch den Sinn; Orig. IX 3, 64 behauptet er vom *agmen*, was nur vom *agmen pilatum* gilt, wie schol. Dan. Aen. XII 121 zeigt; außerdem setzt er noch ein Excerpt aus Serv. Aen. VIII 595 (vgl. I 186) hinein. Orig. IX 2, 74 schreibt er *Graeci vero Pelasgos a Iovis et Larissae filio p e r h i b e n t dictos,* aber schol. Dan. Aen. I 624 *Pelasgi*] *Graeci a Pelasgo Iovis et Larissae filio* sc. *dicti sunt* zeigt, daß er den elliptischen Satz falsch ergänzt hat.

Eine Eigentümlichkeit Isidors sind Sätze im Accus. c. inf. ohne regierendes Verbum. Eine Anzahl solcher Fälle hat R. Gropius (im Weilburger Programm von 1889) in Orig. XIII 13 festgestellt: § 3

In Chio insula fontem esse sc. *Varro tradit* = Plin. XXXI 15; § 5 *ex uno bibentes oves nigras fieri* sc. *Eudicus tradit* = Plin. XXXI 13; § 6 *ungulas indurari* sc. *Cicero . . . posuit* = Plin. XXXI 12; § 7 *Siden vocari stagnum* sc. *Ctesias tradit* = Plin. XXXI 21. Die Stelle, wo sich der Wortlaut und die Ergänzung finden, darf man wohl mit Recht als die Quelle ansehen. Ganz entsprechende Fälle finden wir nun auch, wo die Vergilscholien die Satzform erklärlich machen und die Ergänzung bieten: Orig. XII 1, 32 *Vitulam . . . parvam esse et nondum enixam* sc. *male quidam quaestionem movent dicentes* und *ut . . . dicamus* = Serv. ecl. 3, 30; XII 1, 43 *solum . . . equum praeter* (*propter* die Handschr.) *hominem lacrimare et doloris affectum sentire* sc. *Plinius dicit* = schol. Dan. Aen. XI 89; XII 7, 54 *nam in pelago iam gravissimam esse tempestatem* usw., ergänze am Anfang (für *nam*) *scias, inquit,* = Serv. Georg. I 360; XIII 14, 3 *maris certum non esse colorem* usw., sc. *Plinius ait in naturali historia* = Serv. Aen. V 3; vgl. ferner XIX 5, 1: Serv. Aen. IV 131; VIII 7, 11: Serv. ecl. 3, 1 (s. oben) u. a. m. Die Schlußfolgerung aus dieser Erscheinung liegt wieder auf der Hand.

Ein interessanter Fall ist Orig. XIII 8, 2: *Cum tonitruo autem simul et fulgura exprimi: sed illud celerius videtur, quia clarum est, hoc autem ad aures tardius pervenire.* Vergleicht man schol. Dan. VIII 392, so findet man auch *videri* und alle Infinitive abhängig von *quamvis philosophi . . . dicant.* Dieselbe Stelle schreibt Isidor auch De n. r. 30, 3 aus, aber hier beseitigt er alle drei Infinitive und setzt *exprimuntur . . . videtur . . . pervenit.* Eine Art Gegenstück dazu haben wir Orig. XIV 2, 3 *unde evidenter orbem dimidium duae tenent, Europa et Africa*; dagegen schreibt Isidor De n. r. 48, 3 *unde videntur* (cod. A: *evidenter,* Correctur nach Orig.?) *orbem dimidium duae tenere, Europa et Africa* = August. De c. d. XVI 17, den Isidor hier auch citirt (*ut ait beatissimus Augustinus*). Entfernt sich Isidor in diesen beiden Fällen nur teilweise und in ganz geringem Maße von der Vorlage, die er für beide Werke benutzte, so geht er an anderen Stellen darin erheblich weiter, und zwar besonders in den Origines, während er in den kleineren Schriften sich im allgemeinen strenger an die Fassung seiner Quelle hält; davon ist früher schon die Rede gewesen. Man kann also aus dem abweichenden Wortlaut nicht ohne weiteres schließen, daß Isidor eine sonst

recht ähnliche Stelle nicht benutzt habe. So schreibt er Orig. XII 1, 51 *Candidus et albus invicem sibi differunt: nam albus cum quodam pallore est, candidus vero niveus et pura luce perfusus*; das erinnert an Serv. Georg. III 82 *Aliud est candidum esse id est quadam nitenti luce perfusum, aliud album, quod pallori constat esse vicinum*, weicht aber doch so ab, daß man zweifeln kann, ob Isidor das Scholion vor Augen gehabt hat; aber Diff. verb. 35 lesen wir . . . *Item: candidum est quadam nitenti luce perfusum, album vero, quod aurorae constat esse vicinum,* und der Zweifel ist gehoben. Ob *aurorae* Flüchtigkeit oder absichtliche Änderung ist oder aus einer fehlerhaften Handschrift stammt, bleibe dahingestellt. Entsprechende Fälle sind: Orig. XV 16, 4: Diff. verb. 539: Serv. Aen. IV 405; XVII 6, 12: Diff. verb. 464: Serv. Georg. II 23; IV 12, 8: Orig. XVII 9, 14: Serv. Aen. I 693. Im übrigen verweise ich auf Schenk S. 7—21; Philipp I 3 ff.

Doch nun mag es genug sein. Ich denke, wer mir bis hierher gefolgt ist und alles noch einmal überblickt, der wird mir und anderen recht geben, wenn als feststehend angesehen wird, daß Isidor in weitem Umfange von den Vergilscholien und insbesondere von Servius abhängig ist, und wird es als ein ganz aussichtsloses Unternehmen betrachten, die aufgedeckten Beziehungen durchgängig auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, die nicht ein Vergilcommentar, sondern ein zusammenhängendes systematisches Werk eines Gelehrten wie Sueton war. Wer dagegen feststellen will, was bei Isidor etwa auf Sueton zurückgeht, der muß nicht bei Isidor, sondern bei den Quellen anfangen, die dieser nachweislich benutzt hat, darf aber natürlich nicht Isidor selbst als Beweismittel neben diese seine Quellen stellen.

Ehe ich zu einem andern Punkte übergehe, noch ein Wort über die Benutzung von Dichtern durch Isidor. Wir hatten schon oben gesehen, wie er aus einer Vergilstelle, deren Sinn und Zusammenhang er übersah, sich eine geographische Notiz über den 'Araris' herausholt. Eine andere recht eigenartige Stelle ist Orig. XIV 8, 40 *Portus autem locus est ab accessu ventorum remotus, ubi hiberna opponere solent.* Das kommt recht bekannt vor, und siehe da, Vergil Aen. III 570 hat *portus ab accessu ventorum inmotus* und Georg. III 302 *hiberno opponere soli.* Die Ähnlichkeit ist so verdächtig, daß man kaum reinen Zufall annehmen kann. Dieselben Stellen verwendet Isidor aber auch Diff.

verb. 535. Dort geht voraus *Statio est ubi ad tempus stant naves, portus ubi hiemant* = Orig. XIV 8, 39 in. = Serv. Aen. II 23 (vgl. X 297); dann heißt es *nam portus locus ignotus est ab accessu ventorum, ubi hiberna opponere solent*, wo *ignotus* dem vergilischen *inmotus* noch näher kommt. Dunkel bleibt ja noch, wie Isidor dazu kam, die Georgicastelle mit zu verwerten: vielleicht hat ihn der Anfang des Verses *et stabula a ventis h. o. s.* dazu verführt, indem er *stabula* mit *statio* in Verbindung brachte, da ja beide Wörter dieselbe Grundbedeutung haben. Im übrigen vgl. auch Philipp I 87 f.

Wir haben oben wiederholt das Glossar des Placidus als Quelle für Isidor kennengelernt, auch gesehen, daß Placidus einmal von Isidor citirt wird; es wird von Interesse sein, die Stellen zusammenzufassen, an denen Placidus von Isidor benutzt ist. Dabei dürfen wir aber nicht außer acht lassen, daß uns das Glossar nicht in vollständiger Gestalt erhalten ist, daß mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit gerechnet werden muß, daß Placidus auch hinter solchen Stellen steckt, deren Ursprung wir jetzt nicht mehr ermitteln können. Das zeigt uns aufs deutlichste gerade diejenige Stelle, an der Isidor sich auf Placidus beruft; denn sie fehlt in unserem heutigen Glossar. Sie lautet Diff. verb. 99 *Placidus conscribere inquit est multa simul scribere, exscribere, quod alibi scriptum sit transferre, transcribere, cum ius nostrum in alium transit, inscribere accusationis est, ascribere assignationis, describere dictionis vel ordinis.* Nun findet sich dieses selbe Stück wörtlich bis auf *ordinationis* für *ordinis* auch in der Ars des Agroecius Gr. L. VII 117, 7, und da Isidor in den Diff. verb. sehr oft mit Agroecius übereinstimmt, so könnte man denken, es liege eine Verwechslung Isidors vor; aber dem steht wohl entgegen, daß der letzte Teil von *describere* an auch im Liber glossarum vorkommt (vermutlich nach Auflösung der großen Glosse in Einzelglossen), und das spricht doch eher dafür, daß das Placiduscitat richtig ist. Dazu kommt, daß Placidus nachweislich öfters in dieser Schrift Isidors wie in den Origines benutzt ist. Das Verhältnis zwischen Placidus und Agroecius könnte aber darin bestehen, daß dieser von jenem benutzt worden ist, wie er ja für einen Teil seiner Glossen Grammatiker und Scholiasten geplündert hat (s. Karl, De Placidi gl. a. a. O.). Außerdem finden wir dasselbe Stück noch einmal in der Beckschen Differentiensammlung unter *A* nr. 105,

jedoch sind hier die Composita alphabetisch geordnet, hinter *adsignationis* folgt noch *cum unusquisque quod audit de se dictum esse putat* und statt *scriptum sit* heißt es *scriptum est*; auch hier steht *ordinis* wie bei Isidor. In welcher Beziehung diese Stelle zu den anderen steht, ob sie Urform oder spätere Umbildung ist, ob sie mit der Agroecius- (Placidus-, Isidor-) stelle auf dieselbe Quelle zurückgeht oder von einem der genannten Autoren abhängig ist, läßt sich nicht ausmachen, bevor nicht die ganze Differentienliteratur einmal gründlich untersucht ist. Hier mag nur darauf hingewiesen werden, daß Isidor in seinen Diff. verb. mancherlei bringt, was auch in der Beckschen Sammlung steht, in anderen aber fehlt; zuweilen erstrecken sich aber die Zusammenhänge auch weiter.

Als wir oben von den *partes noctis* handelten, wurde schon bemerkt, daß die Placidusüberlieferung, die Isidor zu Gebote stand, zwar auch nicht mehr unversehrt, aber wohl noch besser war als unsere. Dafür könnte man sich auch auf Orig. XX 2, 26 berufen, wo die notwendige Ergänzung zu der unvollständigen Placidusglosse *offa latrantium* zu finden ist; vgl. Goetz im Thes. Gloss.

Orig. VI 19, 34 verglichen mit Diff. verb. 523 zeigt, daß Isidor an beiden Stellen Placidus s. v. *agonia* folgt, sich aber an der zweiten enger an die Vorlage anschließt, was ganz zu unseren sonstigen Beobachtungen stimmt. — Orig. IX 3, 35 lesen wir *Equestres milites dicti quod equo sedeant. item militat ille in equestri ordine*, eine Bemerkung, deren Sinn schwer zu erraten ist; weiter hilft uns da Diff. verb. 195, wo zunächst eine Erklärung von *Sequestris* steht, die Orig. X 260 wiederkehrt (vgl. dazu Lact. Plac. z. Stat. Theb. VII 542; Serv. und schol. Dan. Aen. XI 133; Homeyer 47 f.) und dann *equestris autem est qui equo sedet in armis; equestris vero locus vel ordo, ut si dicas 'ille homo equestris est', item 'militat in equestri ordine'*. Isidor hat also in den Origines arg gekürzt; daß er aber auch seine Quelle nicht sorgfältig benutzt hat, lehrt Placidus *Eques est qui equo sedet, equester locus vel ordo, ut si dicas 'ille honor equester est', item 'militat in equestri loco'*. — Was Isidor Orig. XVII 6, 28 schreibt *Caries putredo lignorum, dictum hoc nomen quod veniat lignis virtute carentibus,* entpuppt sich bei einem Vergleich mit Placidus als Teil eines Scholions zum Lemma *cariosi generis suboles*. — Orig. XIX 33, 4 *Caltulum cinguli genus a coacto loro dictum*: was *coacto loro* bedeuten soll, ist nicht recht zu ver-

stehen. Die Verderbnis findet sich aber schon bei Placidus *Caltulum cinguli genus a coacto loro* (*lare R*) *caltae dictum,* wo verschiedene Gelehrte *a colore caltae* verbessert haben (s. Thes. Gloss.); Isidor hat das ihm unverständliche *caltae* fortgelassen. Vergleichen wir Nonius 528, 24 '*Caltulam et crocotulam*' *utrumque a generibus florum translatum,* wo dann Plautus Epid. 231 citirt wird, so dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, daß die Placidusglosse ein Scholion zu der Plautusstelle ist. Goetz in der großen Plautusausgabe merkt diese Isidor-Placidusstelle nicht an; dagegen führt er zu Epid. 230 *Tunicam rallam* Isid. Orig. XIX 22, 23 *Ralla quae vulgo rasilis dicitur* an, was auch im Lib. glossarum wiederkehrt und nach Loewe, Prodromus XIII aus Isidor dorthin übernommen sein soll. Das ist gewiß nicht ausgeschlossen, aber im Hinblick auf die andere Stelle wäre es auch nicht undenkbar, daß Isidor und Lib. gloss. hier von Placidus abhängen und daß dieser wiederum eine Plautusglosse bewahrt hat. Vgl. Karl a. a. O. 95f. — Orig. III 71, 18 lautet *Lucifer ... hic proprie et iubar dicitur eo quod iubar lucis effundat* (= Serv. Aen. IV 130), *sed et splendor solis ac lunae et stellarum iubar vocatur, quod in modum iubae radii ipsorum extenduntur.* Nach Schmekels Methode würde man anzunehmen haben, daß das Ganze aus der gemeinsamen Quelle stammt, die Servius nur zum Teil, Isidor vollständiger wiedergibt. Allein vergleicht man Placidus *Iubar splendor solis vel lunae vel stellarum, quod in modum iubarum radii ipsorum extenduntur,* so kommt man dann zu der gezwungenen Annahme, daß auch Placidus dieselbe Quelle benutzte und daß Servius und Placidus sich so säuberlich in die Stelle teilten, daß sie aus beiden wieder in der ursprünglichen Gestalt, wie sie angeblich bei Isidor vorliegt, zusammengesetzt werden kann. Da es aber nun über allen Zweifel erhaben ist, daß Isidor zusammensetzt, so ist es doch wohl einfacher und natürlicher, anzunehmen, daß wir in jenen beiden die von ihm benutzten Quellen haben. Diese Annahme wird dadurch bestärkt, daß wir noch mehr Stücke aus der Astronomie Isidors (für die außerdem Hyginus, Ambrosius, Lactantius, Augustinus, Clemens Romanus und Cassiodor in Frage kommen) auf diese beiden Quellen zurückführen können. So hat Placidus *Lacteus circulus via, quae in sphaera videtur quasi alba. quem alii dicunt animis heroum antiquorum refertum esse et merito resplendere* (vgl. Macrob. Somn. Scip. I 15, 1), *alii vero viam esse*

qua circuit sol, et ex splendoris ipsius transitu ita lucere. Isidor schiebt *est* hinter *via* ein, ferner *a candore dicta* hinter *videtur,* schreibt dann *quia alba est,* ferner streicht er *animis — alii vero* und setzt am Anfange des Satzes *quam alii dicunt.* In derselben Form bringt er die Stelle nochmals Orig. XIII 5, 7. — Orig. XIII 5, 1 *Aether locus est in quo sidera sunt, et significat eum ignem, qui a toto mundo in altum separatus est. sane aether est ipsum elementum, aethra vero splendor aetheris, et est sermo Graecus.* Servius zu Aen. III 585 *aethra siderea* schreibt *per aethram sideream, hoc est per splendorem aetheris. sane aether est ipsum elementum, aethra vero splendor aetheris,* Placidus aber *Aethra generis feminini, et est locus, in quo sidera sunt, unde 'aetheria sidera' dicimus. ceterum aether generis masculini supra caelos est igneae invisibilisque naturae* usw. Da die *sidera* das Beiwort *aetherius* nicht von *aethra,* sondern von *aether* haben, so scheint etwas nicht in Ordnung zu sein; vielleicht ist mit Vergil *aethra siderea* zu schreiben; sonst müßte wie bei Isidor am Anfang *aether* stehen, aber dem widerspricht die ausdrückliche Geschlechtsangabe. Da nun die Erklärung bei Isidor *locus in quo sidera sunt* mit der bei Placidus übereinstimmt, so scheint Isidor geändert zu haben (vielleicht durch die Fassung seines Placidus verleitet: der Lib. gloss. hat nämlich *aethera* für *aethra*). Daß der zweite Satz bei Isidor aus Servius stammt, verrät außer der wörtlichen Übereinstimmung das *sane,* ein Lieblingswort dieses Vergilerklärers. Es taucht auch bei Isidor Diff. verb. 82 wieder auf, wo er anscheinend dieselben Quellen verarbeitet hat: *aether autem sublimior caeli pars est, in quo sidera constituta sunt. sane et aether aer igneus est superior, aethra vero lux et splendor est aetheris.* — Orig. XIII 5, 2 *Sphaera caeli dicta eo quod species eius in rotundum formata est. sed et quidquid tale est, a volubilitate sphaera a Graecis dicitur, sicut pilae quibus ludunt infantes.* Es wird nicht reiner Zufall sein, daß wir bei Placidus lesen *Sphaera est rotunditas mundi volubilis et quidquid tale est ad volubilitatem. dicunt etiam sphaeras ex capillis et pellibus factas, quibus ludunt infantes.* — Orig. III 43 *Hemisphaeria dimidia pars sphaerae* ist wörtlich = Placidus. Nimmt man hinzu, daß Orig. XIII 5, 17 bis auf einen Zusatz = Serv. Aen. X 272 ist (für *Avienus* setzt Isidor *quidam astrologi* ein, wie er auch sonst statt eines Namens einen all-

gemeinen Ausdruck einführt), in § 19 *stella oriens — facit* nebst dem Statiuscitat = Serv. Aen. VIII 590, der Anfang von § 20 = Serv. Aen. I 607, die Fortsetzung = Serv. Georg. I 337, und daß zahlreiche Stellen mit den oben genannten Autoren in engster Beziehung stehen, so bekommt man einen Begriff von 'der astronomischen Quelle' Isidors, die Schmekel entdeckt haben will.

Doch bleiben wir bei Placidus. Seine Spuren sind in den Origines sonst noch nachweisbar: I 27, 5 *Exultat — alia*; I 39, 9 *heroes — fortitudinem* (= VIII 11, 98, hier an ein Stück aus August. De c. d. X 21 angehängt); V 27, 20 *ungulae — torquentur*; V 27, 36 (*Culleum* . . .) *est autem uter — praecipitantur*; VIII 11, 37 *Ianum — tempora* (mit Einschub *Cum vero — referunt* aus August. VII 8); VIII 11, 83 *quem volunt — dicunt* (als Einschub zwischen Serv. ecl. 2, 31 und Aen. VIII 696); IX 3, 49 *Centuria — instructus*; IX 4, 12 *Primi ordines — non est*; IX 4, 13 *Censores — iudices*; IX 4, 49 *Deditio — tradunt*; IX 5, 5 *Crementum — dicuntur*; IX 5, 23 *Nothus — nascitur*; IX 7, 8 *Pronuba* ... *quaeque — coniungit*; X 3 *Alumnus — nutritur*; X 31 *Baburrus — ineptus*; X 34 *caelebs dictus — beatus*; X 50 *Conplex — conplicem*; X 70 *Delibutus — plenum* (hinter *pueri* zu ergänzen *exerceri*); X 74 *Alii* (= Placidus) *dicunt decrepitum — cessaverit*; X 81 *Exercere — est*; X 109 *Futilis — inieceris*; X 113 *gratissimus — tribuit*; X 166 *Munificus — adinplet*; X 193 *Nepos — consumuntur*; X 258 *Stipulator — iurisperitorum*; XI 1, 15 *Crementum — vocantur* (vgl. IX 5, 5); XII 1, 24 *Cuniculi — speluncis*; XII 6, 50 *Murex — tingitur* (vgl. Serv. ecl. 4, 44) mit Zusätzen; XII 6, 57 *Echinus* . . . *testula — cadunt*; XII 6, 59 *Agredulae — morantes*; XII 7, 5 *Pulli — dicta est*; XII 7, 34 *Coredulus — edens*; XII 8, 6 *Cicindela — lucet*; XIII 9, 1 *fulgere — ferire est*; XIV 8, 42 *Margo — maris*; XIV 9, 3 *Proprie — monstratur*; XV 6, 2 *Ergastula — alligati sunt*; XV 11, 3 *Mausolea — dicta*; XVI 21, 5 *aerugo — aeramento*; XVII 7, 28 *esculus — dicta*; XVIII 42, 2 *lupae — rapacitate* (an Lact. De opif. I 20 in. angehängt); XIX 34, 5 *Coturni — pede*; XIX 34, 13 *Baxea calciamenta*; *Corrigiae — colligiae*; XX 4, 7 *a caelo — vocant*; XX 9, 3 *Loculus — dicitur*; XX 11, 6 *Calcaria — timorem*. In den Diff. verb. kommen außer 99 noch in Betracht: 46 Anf., 111, 147, 184, 195, 267, 371, 377, 443, 456, 498, 511, 523; nicht ganz sicher 75 und 310. Nimmt man dies zusammen und bedenkt, wie schon oben bemerkt, daß

wir das Placidusglossar nicht vollständig besitzen, also noch manches darauf zurückgehen kann, ohne daß ein Nachweis möglich ist, so wird man doch wohl bei der alten Ansicht (Deuerling vor s. Placidusausg. XIV; Bl. f. bayr. Gymn. XIV 288; Goetz bei Pauly-Wissowa VII 1442; Philipp I 65) bleiben müssen, daß Placidus zu den Quellen Isidors gehört.

Für die Quellenfrage bei Isidors Differentiae verborum ist bis jetzt noch so gut wie nichts getan (Philipp I 9); um so willkommener wäre es, wenn wir Schmekel einigen Aufschluß verdanken könnten. Aber auch in diesem Punkte enttäuscht er uns in den Bemerkungen S. 212 Anm. 3. Hier bekämpft er zunächst die Ansicht (die meines Wissens aber noch niemand vor ihm aufgestellt hat), daß die Diff. Quelle für die Origines sein möchten: allerdings deckten sich eine Reihe von Stellen mehr oder weniger, aber die 'Systematik' der Origines ließe sich aus der lexikalisch geordneten Synonymik nicht begreifen, dagegen hätten jene Stellen ihren festen Ort in der geschlossenen Darstellung des größeren Werkes, d. h. also, Isidor hätte einzelne Stellen aus der führenden Quelle der Origines 'wie andere Lesefrüchte' in die Diff. aufgenommen, und da die 'führende Quelle' nach Schmekel Sueton ist, so wäre für die entsprechenden Stellen der Diff. der gleiche Ursprung von selbst gegeben.

Nun besteht aber die einheitliche, geschlossene Systematik der Origines gar nicht in dem Sinne, wie Schmekel es auffaßt: wo wir den Tatsachen nähertreten, finden wir immer und immer wieder Compilation aus zahlreichen Quellen. Und ferner haben wir bestätigt gefunden, was schon andere ausgesprochen haben, daß Isidor für seine kleineren Schriften vielfach dieselben Quellen benutzte wie für die Origines, und zwar so, daß er sie dort oft getreuer wiedergibt als hier. Damit ist Schmekels Ansicht, die nur auf Annahmen beruht, schon erledigt.

Jedoch, er hat noch einen besonderen Trumpf auszuspielen: die Diff. zeigen starke, z. T. wörtliche Berührung mit den 'Differentiae Remmi Palaemonis ex libro Suetonii Tranquilli qui inscribitur Pratum', da kann ja wohl gar kein Zweifel mehr bestehen, daß auch bei Isidors Diff. verb. der große Sueton im Hintergrunde steht? Aber sehen wir uns die Sache einmal etwas genauer an.

Soviel sich aus Schmekels Äußerungen (S. 160; 212 Anm. 3) entnehmen läßt, betrachtet er diese Diff. 'Suet.', wie ich sie kurz

bezeichnen will, als eine Quelle für die Diff. verb., gleichwie Placidus, Agroecius und Hieronymus; sie sind ihrem Titel entsprechend aus dem Pratum Suetons ausgezogen und durch Remmius Palaemon 'verdünnt' worden, wie auch Isidor eine solche 'Verdünnung' seiner Quelle vorgenommen haben soll, so daß die Übereinstimmung jetzt nicht mehr so deutlich ist. Mit anderen Worten: Isidor hat Suetons Prata in doppelter Weise benutzt: einmal hat er sie unmittelbar für seine Origines ausgebeutet (das ist die 'Verdünnung'), andrerseits hat er sie in der 'stark verstümmelten Sammlung der Diff. serm. Rem. Palaem.' benutzt, denn 'Remmius Palaemon geht auf Suetonius zurück'; stimmen also Origines und Diff. verb. mehr oder weniger überein, so liegt nach Schmekel Sueton zugrunde.

Daß Isidor tatsächlich den Palaemon benutzte, dafür sieht Schmekel einen Beweis darin, daß er in den Diff. verb. 534 mit Namen angeführt wird: sonst ist ihm ja ein so vereinzeltes Citat sehr verdächtig (vgl. oben S. 247 über Solinus), aber hier paßt es gerade so gut in die Beweisführung, also läßt Schmekel es gelten. Die Stelle lautet nun *Inter stillam et guttam Palaemon grammaticus ita distinguit: 'gutta' inquit 'stat, stilla cadit'*; in den Diff. 'Suet.' aber lesen wir (Suet. Reiff. 292) ⟨*Inter*⟩ *stillam et guttam: gutta imbrium est, stilla olei vel aceti.* Dazu bemerkt Schmekel wörtlich: 'Hier', d. h. Diff. verb. 534, 'hat Isidor zweifellos die Angabe des Palaemon gerade umgedreht; denn offenbar leitete Palaemon nach bekannter Methode *gutta* von *cadere* und *stilla* von *stare* ab. In Übereinstimmung hiermit heißt es in den Diff. Rem. Palaem. ex Suet. Prat. *gutta imbrium est* (also *cadit*), *stilla olei vel aceti* (also *stat*)'! Die Sperrungen rühren natürlich von mir her; die Stelle gibt so deutlich wie kaum eine andere ein Bild davon, wie Schmekel mit den Tatsachen umspringt: 'Im Auslegen seid frisch und munter! Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.' Also erstens hat Isidor, obwohl er doch wörtlich citirt (und dieselbe Differentia noch einmal Orig. XIII 20, 5 ebenso bringt), 'zweifellos' die Dinge verdreht; dann hat Palaemon 'offenbar' *gutta* von *cadere*, *stilla* von *stare* abgeleitet, wovon nirgends ein Wort steht, und drittens ist an beiden Stellen die Differentia so 'verdünnt', daß die eine ganz anders lautet wie die andere: danach muß also die ursprüngliche Form etwa gelautet haben *gutta imbrium est, dicta quod cadit, stilla olei vel aceti, dicta quod stat*, Palaemon muß noch diese vollständigere Form gehabt

haben, sonst hätte Isidor nicht seine Diff. 534 aus ihm holen können, während unsere Diff. 'Suet.' wieder einen 'verdünnten' Palaemon darstellen, in dem merkwürdigerweise gerade das Stück erhalten blieb, das die Ergänzung zu Isidor bildet. In der Tat, mehr als wunderbar!

Schmekel hat, wie er selbst angibt (S. VII), Reifferscheids Suetonausgabe zur Hand gehabt, und da ist es sonderbar, daß er sich um die dort angeführten Parallelstellen gar nicht gekümmert zu haben scheint, sonst hätte er da lesen müssen 'Hieronymus chron. Ol. 206, 4 *Palaemon Vicetinus insignis grammaticus Romae habetur. qui quondam interrogatus, quid inter stillam et guttam interesset, 'gutta' inquit 'stat, stilla cadit'*. Dieselbe Stelle druckt Reifferscheid nochmals S. 116 f. ab, wo es sich um den Q. Remmius Palaemon Vicetinus handelt, den Sueton in seine 'Viri inlustres', Kapitel 'De grammaticis', aufgenommen hat und der nach demselben Sueton zur Zeit des Tiberius und Claudius *principem locum inter grammaticos tenuit*! Da dieser Palaemon vor 79 n. Chr. gestorben sein muß (vgl. Plin. nat. hist. XIV 49 ff.) und Sueton seine Schriften erst nach dem Jahre 100 veröffentlicht hat, so bleibt es rätselhaft, wie Palaemon einen Auszug aus Suetons Prata 'verdünnt' haben kann. Aber vielleicht handelt es sich dann um einen späteren Palaemon, wie ein solcher im Titel verschiedener Artes grammaticae erscheint (Teuffel, Röm. L.-G.[6] § 282, 3)? Dem steht jedoch die bestimmte Angabe des Hieronymus entgegen, der den älteren Remmius Palaemon als Urheber jener Differentia bezeichnet, und ebenso werden die Diff. 'Suet.' in der Überlieferung dem Remmius Palaemon beigelegt. Die Sache erklärt sich sehr einfach. Hätte Schmekel sich durch die Literaturgeschichte auf Beck, De differ. scriptoribus lat., führen lassen, so hätte er dort (S. 9 ff.) gefunden, daß im cod. Montepess., der die Diff. 'Suet.' fol. 61—68 enthält, eine andere Differentiensammlung (Diff. 'Handii' *Inter auxilium et praesidium et subsidium*) vorangeht und daß zwischen beiden die Hieronymusnotiz steht (sie findet sich übrigens auch aus cod. Vatic. 1492 und Regin. 1818, beide s. XV ex., bei Keil, Gr. L. V 527 mit der Einleitung *Eusebius de temporibus ait*, mit der Interpolation *a consule* nach *interrogatus* und dem Zusatze *dicitur hic ab Hieronymo Herennius* — cod. Reg. *Heremus* — *Palemon*). Nun hat aber Beck bereits die durchaus annehmbare Vermutung ausgesprochen, daß das *Remi*

Palemonis in der Überschrift der Diff. 'Suet.', das bezeichnenderweise in der Unterschrift fehlt, eben durch diese unmittelbar voraufgehende Hieronymusnotiz veranlaßt sein kann [1]): daß hier nur *Palemon*, nicht *Remmius P.* steht, spricht wohl nicht dagegen, da der Veranstalter der großen Differentiensammlung des cod. Montepess. den Namen z. B. aus einer der Artes, aber ebensogut auch aus Plinius (a. a. O.) oder aus der Persiusvita entnommen haben kann. Kommt aber der Zusatz auf Rechnung des Schreibers oder Sammlers (ich weise beiläufig darauf hin, daß im selben Montepess. fol. 68 ff. eine andere Differentiensammlung *Inter austrum et ostrum* dem 'Probus Valerius' beigelegt wird; sie findet sich vollständiger auch im cod. Vindob. Bobiensis 17 s. VIII/IX hinter den 'Instituta artium' des jüngeren Probus, angehängt an die sog. 'Appendix Probi' — s. Gr. L. IV 199, 18 ff. —, erscheint dort jedoch noch namenlos), so ist das äußere, durch Palaemon in dieser Überschrift und in Isidors Diff. verb. 534 gebildete Band zerrissen (vgl. auch Schanz, d. Z. XXX 405), und es kommt lediglich darauf an, ob noch eine innere Beziehung zwischen Diff. verb. 534 und Diff. 'Suet.' besteht. Was es mit Schmekels Behauptung, Isidor habe 'zweifellos' die Sache 'umgedreht', auf sich hat, zeigen außer der Hieronymusstelle noch Diff. Hageni Gr. L. VIII (Anecd. Helv.) 288, 16 *stilla cadit, gutta stat* = De proprietate sermonis (Isidori? vgl. Macé, Paris 1910) 78, ferner Diff. 'Frontonis' Gr. L. VII 527, 13 *gutta manet, stilla cadit,* und besonders Isidor selbst Orig. XIII 20, 5, wo er hinzufügt *hinc stillicidium quasi stilla cadens — stiria enim Graecum est, id est gutta; inde fit deminutivum, ut dicamus stilla* (dies aus Serv. Georg. III 366) —; *dum autem stat aut pendet de tectis vel arboribus quasi glutinosa, gutta est, dum ceciderit, stilla est.* Auch die Diff. Beckii *G* 16 (S. 61) läßt sich teilweise vergleichen: a) *gutta gravioris humoris est velut mellis, stilla levioris ut aquae*, b) *aut: gutta dicitur cum adhuc pendet vel cadit, stilla dicitur cum iam cecidit*; dagegen gehört De propr. serm. 238 eng mit Diff. 'Suet.' zusammen. Alle diese Stellen lehren, daß die Unterscheidung von *gutta* und *stilla* bei Isidor durchaus in Ordnung ist und daß sie zu der in den Diff. 'Suet.' enthaltenen in deutlichem Gegensatze

1) Vgl. auch L. Vossen, De Suetonio Hieronymi auctore, Diss. Bonn 1912, 20 ff.

steht, also sich nicht mit ihr auf die gemeinsame Quelle zurückpressen läßt.

Da die Palaemonfrage und mit ihr die Diff. verb. Isidors ausgeschaltet sind, bleibt nur noch zu prüfen, was es mit den 'Differentiae ex libro Suetonii Tranquilli qui inscribitur Pratum' für eine Bewandtnis hat. Es handelt sich dabei um eine zweiteilige Sammlung, deren erstes Stück nicht alphabetisch geordnet ist und *Inter gnatum et natum* beginnt; es ist abgedruckt in Roths Sueton S. 306—314 und mag kurz als Diff. Rothii bezeichnet werden. Das andere Stück ist alphabetisch angelegt und beginnt (*Inter*) *iram et iracundiam*, woraus folgt, daß ungefähr die erste Hälfte verloren ist. Reifferscheid hat nur dieses zweite Stück in seine Fragmentsammlung (S. 274—296) aufgenommen und begründet dies (S. 450 ff.) damit, daß in beiden Stücken dieselben Dinge verschieden behandelt werden, was Einheit des Ursprungs ausschließt; daß das erste Stück Auszüge aus einem späteren orthographischen Lehrbuch, ähnlich Caper und Agroecius De orthographia, enthält, während das zweite wenigstens einige Angaben *melioris frugis* bietet, so z. B. ein Nigidiusbruchstück und manche Unterscheidungen, wie sich deren bei Verrius Flaccus, Gellius, Nonius, Charisius, Donatus und Servius finden[1]). Also, meint Reifferscheid, gilt die Über- und Unterschrift diesem zweiten Stück, wenn man auch zugeben muß, daß es in der vorliegenden Gestalt nicht von Sueton herrührt. *Certo constat* (!), so schreibt er, *extitisse in Pratis caput vel librum differentiarum* und *a probabilitate non abhorret* (!) *differentias . . . Tranquillum promiscue solum litterarum ordinem secutum explanasse, praecipuum Pratorum consilium in eo fuisse, ut sermonis proprietas demonstraretur*, wofür der von Suidas überlieferte Titel *Περὶ ὀνομάτων κυρίων* in Anspruch genommen wird, unter Verwertung von Aristot. De poet. 21 (1457 b): *λέγω δὲ κύριον* (sc. *ὄνομα*) *μὲν ᾧ χρῶνται ἕκαστοι, γλῶτταν δὲ ᾧ ἕτεροι*; danach soll jener griechische Titel = 'De verbis propriis' sein. Aber mit demselben Rechte könnte man, unter Hinweis auf Dionys. Thrax (S. 33 Uhlig) u. a., ihn mit 'De nominibus propriis' wiedergeben (so Gräfenhan, Gesch. d. kl. Philol. IV 87) und an eine Schrift über die (römischen?) Eigennamen denken. Doch lassen wir dies auf sich beruhen: selbst wenn Reifferscheids Deutung richtig wäre, so ergäbe sich daraus noch eher eine glosso-

1) Vgl. aber auch Wissowa a. a. O. 31 Anm. 1.

graphische Schrift als eine Differentiensammlung. Da aber das ganze Phantasiegebäude Reifferscheids keine andere Grundlage hat als jene Über- und Unterschrift im cod. Montepess. (der Beweis aus den 'wertvolleren Angaben' steht auf derselben Höhe wie Beckers Begründung in bezug auf De n. r., s. oben S. 215), so tun wir besser, uns den Diff. 'Suet.' selbst zuzuwenden.

Eine Vergleichung mit anderen Differentiensammlungen ergibt, daß eine beträchtliche Anzahl Stellen (ich habe die Diff. 'Suet.' des bequemeren Gebrauchs wegen durchnumerirt) sich mit den Diff. 'Handii' decken: Nr. 1; 9, 10, 11; 16; 25, 26, 27, 28; 38, 39, 40, 41, 42; 51, 52, 53, 54; 60, 61, 62, (63), 64, 65, (66), 67; 73, 74, 75, 76, 77; 82, 83, 85, wobei sich die Eigentümlichkeit zeigt, daß diese Differentien gruppenweise auftreten; sie dürften daher geschlossen aus einer anderen Sammlung herübergenommen sein. Ferner besteht ein engerer Zusammenhang mit den Diff. Beckii bei Nr. 6, **9**, **11**, 12, 18, 19, **25**, **26**, **28**, 30, 33, 34, 36, 37, **38**, **39**, 47, 48, **54**, 55, 60, 66, 68, 70, 71, **73**, **77**, 81, 86, 88, 89, von einigen geringeren Berührungen abgesehen; doch deckt sich nicht immer die ganze Stelle. Die durch Fettdruck kenntlich gemachten Nummern sind allen drei Sammlungen gemeinsam. Ob Becks Annahme zutrifft, daß alle vorhandenen Differentiensammlungen *unius arboris rami* (S. 24) sind und auf einen *synonymorum thesaurus* zurückgehen, der etwa um 500 n. Chr. aus den verschiedensten älteren Werken zusammengetragen worden ist, muß vorläufig dahingestellt bleiben; nur so viel scheint sicher zu sein, daß das Material zum Teil aus einer Sammlung in die andere übergegangen ist, teilweise unter Kürzung, Erweiterung und sonstigen Veränderungen (vgl. Goetz bei Pauly-Wissowa unter 'Differentiae').

Vergleichen wir nun die Diff. 'Suet.' mit Isidors Diff. verb., so finden wir verhältnismäßig wenig Beziehungen, wenn man nicht nur die Stichwörter, sondern auch die dazugehörigen Erklärungen ansieht. Es kommen hier in Betracht: Nr. 1 = H(and), 2?, 24?, 31, 37 = B(eck), 38 = H = B, 62? (Isidor = B). Nach Schmekel (S. 160) wäre auch Nr. 10 mit Isidor in Verbindung zu bringen, aber nicht mit den Diff. verb., sondern mit Orig. XIV 8, 29; jedoch haben beide Stellen nur die drei Wörter *lustra latibula ferarum* gemeinsam, die Originesstelle aber deckt sich mit schol. Dan. Aen. IV 151 + Serv. Aen. I 607 (s. Philipp I 40), ein Schluß auf Sueton liegt also recht weit ab. Ähnlich steht es mit Nr. 64 und Orig. XI 1,

122, zum Teil = Diff. verb. 529, wozu zu bemerken ist, daß Nr. 64 = Diff. Hageni 278, 10 und fast = Diff. Handii ist; daß der erste Teil der beiden Isidorstellen = Caper De orthogr. (Gr. L. VII 99, 20) ist, während der Schluß von Diff. verb. zu Serv. Aen. VIII 106 + schol. Dan. Aen. VIII 52 in Beziehung zu stehen scheint (Donatus? = *quidam* bei Servius?). Stimmen nun die drei Stellen auch sachlich in einem Hauptpunkte überein, so zeigen sich in der Erklärung der einzelnen Wörter doch so erhebliche Unterschiede, daß von einer 'klaren Übereinstimmung' füglich nicht die Rede sein kann. Im Hinblick auf schol. Veron. Aen. VIII 106 (Asper) könnte man an ein Vergilscholion als Ursprungsort denken.

Zu Diff. 'Suet.' Nr. 36 bemerkt Schmekel (S. 161), sie 'erinnere lebhaft' an Isidor Orig. XI 3, 1—6 (aus Augustin und Servius! s. oben S. 232f.); dazu gehört aber eine sehr lebhafte Phantasie. Eher könnte man Diff. verb. 457—459 heranziehen (so später, S. 212 Anm., Schmekel selbst), aber nur der Anfang von 459 klingt leise an Nr. 36 an, sonst ist alles ganz verschieden; dagegen berührt sich diese Stelle näher mit Diff. Beckii *O* 13 (dazu vgl. wieder Diff. 'Front.', Gr. L. VII 520, 20). Nebenbei sei bemerkt, daß Diff. verb. 459 im mittleren Teile = Orig. XI 3, 2—3 ist, im Schlusse (Varro) aus einem Vergilscholion stammen dürfte (s. schol. Dan. Aen. III 366); 458 ist mit Orig. XI 3, 6 zu vergleichen.

Diff. 'Suet.' 90 über *vultus* und *facies* 'deckt' sich zwar so ziemlich dem Sinne nach mit Orig. XI 1, 34, aber gar nicht im Wortlaute; auch ist die zweite Differentia = Caper Gr. L. VII 100, 3 und kommt hier nicht in Frage. Anders und ausführlicher behandelt Isidor den Gegenstand in Diff. verb. 589 (verkürzt in Diff. rer. 52); vgl. schol. Dan. Aen. IX 249 (Serv. Aen. I 683), Donat. z. Ter. Andria 119 u. 120.

Aber auch die Stellen, die Schmekel später (S. 212 Anm.) vergleicht, führen zu keinem besseren Ergebnis. Diff. verb. 91 deckt sich nicht weiter mit Diff. 'Suet.' 40 (= Hand), als andere über dieselbe Sache (z. B. Beck *C* 52; Hagen 277, 22; Don. Ter. Andria 490 und dazu die von mir angemerkten Stellen, besonders schol. Dan. Aen. I 595). — Diff. 'Suet.' weicht von Diff. verb. 465 stark ab; zu letzterer vgl. vielmehr Diff. Beckii *P* 23 und Rothii S. 307, 26, erstere ist = Diff. Handii. — Diff. verb. 124 hat in den Diff. 'Suet.' keine Entsprechung, sondern nur bei Roth S. 307, 34, vgl. Diff. 'Probi' (Gr. L. IV) 201, 29. — Diff. 'Suet.' 1 und Diff. verb.

301, erster Teil, decken sich allerdings wörtlich bis auf ein kleines Mehr auf jeder Seite, aber es handelt sich um eine der gewöhnlichsten Unterscheidungen, so daß darauf nicht viel zu geben ist. — Von größerer Bedeutung ist Diff. verb. 410 (vgl. Orig. XVII 7, 62); während Diff. Handii und Beckii (*O* 6) fast genau übereinstimmen (vgl. auch Diff. Hageni 282, 9), ist jene mit Diff. 'Suet.' 31 so eng verbunden, daß man einen Ursprung annehmen muß. Isidor gibt: *Inter oleam et olivam auctores sic distinguunt, ut olea sit fructus, oliva arbor, quia multitudo dicitur olivetum, ut quercetum et pinetum* (*pom-* oder *vin-* die Handschr.). *enimvero sine discrimine poetae et oleam et olivam pro fructu saepe posuerunt, sed consuetudo obtinuit olivam fructum dicere, nec vetat quominus et arboris et fructus idem nomen sit*; in den Diff. 'Suet.' heißt es *Olea fructus est, oliva arbor, multitudo vero dicitur olivetum, ut quercetum, pinetum. olivum liquorem appellant. verum sine discrimine et oleam et olivam saepe multi posuerunt nec refugerunt quominus utramque rem utroque nomine dixerint.* Die Frage nach der Bedeutung von *olea* und *oliva* findet sich schon in dem Kapitel I 15 des Charisius (Gr. L. I 99, 8), das zum guten Teil auf alte Quellen zurückgeht: *Olivam grammatici arborem significare volunt, oleam fructum, sed veteres hoc non observaverunt, e contrario enim Vergilius fructum olivam* (Georg. II 85) . . . ⟨*arborem autem oleam dixit*⟩ (Georg. II 63) . . . *et iterum* (Georg. II 3). Da beide Wörter unterschiedslos für den Baum und die Frucht gebraucht werden, suchten die Grammatiker nach einem Kriterium und fanden es in der Analogie: weil *quercetum* von *quercus, pinetum* von *pinus,* also *olivetum* von *oliva*; daher *oliva* der Baum wie *quercus* und *pinus*; wir kommen also mit dem ersten Teil der Stellen in den Kreis der Analogisten, denen aber ein anderer Gelehrter die *consuetudo* gegenüberstellte, die entweder gar keinen Unterschied machte oder den umgekehrten Fall bevorzugte. Das ist so recht die Art des Plinius in seinen Libri dubii sermonis, vgl. in der Ausgabe der Fragmente von Beck S. 4, 12 *esse quidem rationem . . . sed multa iam consuetudine superari,* 14, 12 *magis consuetudinem . . . esse retinendam,* 14, 27 *consuetudo melior* u. ä. oft; zugleich wendet Plinius sich gegen die *grammatici,* die sich mit ihren ausgetüftelten Regeln in Gegensatz zur Sprachwirklichkeit stellten. Deshalb scheint auch unsere Stelle mit Recht von Beck unter die Pliniusfragmente

(S. 72, 27) aufgenommen zu sein. Der Auffassung des Plinius, wenn wir so sagen dürfen, folgen auch die Vergilscholien (Serv. Georg. II 63; vgl. schol. Dan. ecl. 5, 68; Serv. Aen. VI 225) und Isidor in den Orig. XVII 7, 62, ohne der von jenem bestrittenen Grammatikerlehre Erwähnung zu tun. Das würde aber noch nicht ausschließen, daß Isidor sowohl wie Diff. 'Suet.' auf ein vollständigeres Vergilscholion zurückgingen; finden wir doch auch bei Servius den Plinius mehrmals genannt, s. Beck a. a. O. S. 38, 40 und 41. Auch für die Schlußwendung finden sich Entsprechungen, z. B. bei Serv. ecl. 10, 20; Aen. VI 427. Daß Isidor in den Vergilscholien zu Hause war, wissen wir; für die Diff. 'Suet.' mache ich darauf aufmerksam, daß Nr. 5 und 17 sich ganz auf Vergil beziehen. Indessen soll damit nur eine Möglichkeit angedeutet werden, die uns zeigt, daß ein Schluß auf Sueton zum mindesten ganz unsicher ist. Nicht unerwähnt will ich lassen, daß auch Isidor noch ein paarmal ähnliche Schlußwendungen gebraucht, nämlich Diff. verb. 38 und 310, in letzterem Fall in Übereinstimmung mit Placidus. Die Stelle mag hier noch Platz finden, weil sie einen kleinen Einblick in die Wechselbeziehungen zwischen Isidor, Placidus und den Differentien gewährt. Isidor Diff. verb. 310 schreibt: *Iuventus est iuvenum multitudo, iuventa autem hominum est aetas, iuventas vero decus iuventutis. sed auctores in plerisque locis aliter posuerunt*; ähnlich Placidus *Iuventus iuvenum multitudo, Iuventas dea iuventutis, iuventa ipsa nostra aetas est. sed nostri in plerisque locis aliter posuerunt.* Daß beide eng zusammenhängen, zeigt besonders der Schluß (*decus* für *dea* ist wohl Versehen Isidors); daß sie aber auch zu den Vergilscholien in enger Beziehung stehen, lehrt Serv. Aen. I 590 *iuventus est multitudo iuvenum, Iuventas dea ipsa, sicut Libertas, iuventa vero aetas. sed haec a poetis confunduntur plerumque.* Abweichend schol. Dan. Aen. IV 32 *Iuventa dea illius aetatis est, iuventas aetas ipsa iuvenilis, iuventus iuvenum multitudo,* damit im Einklang Diff. Hageni 281, 15; Diff. 'Probi' 200, 17; Agroec. De orthogr. 124, 7; Diff. Beckii *I* 30 und Diff. 'Suet.' 2 *Iuventus est multitudo hominum, Iuventa dea iuvenibus praesidens, iuventas ipsa aetas,* von welchen Stellen die beiden letzten einander besonders nahestehen. Daß Isidor Diff. verb. und die Diff. 'Suet.' sich auf die beiden Gruppen verteilen, verbietet, sie auf dieselbe unmittelbare Quelle zurückzuführen, und die übrigen aufgedeckten Beziehungen

sind auch nicht derart, daß sie zugunsten von Schmekels Ansicht ins Gewicht fielen.

Auch mit dem einen Nigidiuscitat bei Diff. 'Suet.' Nr. 56 ist nicht viel anzufangen; denn Nigidius wird gerade in den Vergilscholien häufiger citirt (bei Serv. einmal, in den schol. Dan. 8 mal, in den schol. Bern. 6 mal; auch Donat. in Ter. Phorm. citirt ihn 3 mal), so daß man eher wieder versucht ist, an ein Vergilscholion als Quelle zu denken. Isidor selbst führt ihn je zweimal in den Origines und in De n. r. an[1]). Nirgends findet sich eine deutliche Spur, die auf Sueton hinführte.

Bei dieser Sachlage muß auch Schmekels Versuch, die Differentiae 'Suetonii' für seine Suetontheorie auszunutzen, als mißlungen angesehen werden; selbst wenn hinter der einen oder anderen Stelle eine Bemerkung Suetons steckte, sind wir in keiner Weise in der Lage, dies nachzuweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen. Denn der einzige Anhalt, den Schmekel wirklich hat, ist die Über- und Unterschrift unserer Differentiensammlung, aber deren Bedeutung schrumpft dadurch sehr zusammen, daß die Sammlung nicht einheitlicher Natur, sondern aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt ist, so daß wir gar nicht feststellen können, wie viel, oder besser, wie wenig auf Suetons Prata zurückgeht. Es wäre z. B. wohl denkbar, daß in dem verlorenen ersten Teil (an dessen Stelle die Diff. Rothii getreten sind) in der Nähe des Anfangs ein Citat aus 'Suetonii liber qui inscribitur Pratum' stand, entsprechend dem Nigidiuscitat, und daß man danach die Unterschrift unter die Sammlung setzte; wie groß das Bestreben war, den namenlosen grammatischen Werken einen klangvollen Namen beizulegen, ist ja sattsam bekannt, ich brauche nur an die Differentiae 'Probi Valeri' zu erinnern, an die Synonyma 'Ciceronis' u. a. dergl. Indessen, es handelt sich nur um eine Möglichkeit neben anderen; ich glaube aber doch, daß man auf jeden Fall Beck zustimmen muß, wenn er (S. 14) schreibt, es sei *difficile atque adeo desperandum, in ista caeni omnis*

---

1) Vgl. besonders De n. r. 38, 2 und Philarg. (schol. Bern. und brev. expos.) Georg. I 428, wo auch die Stelle aus Aratus steht, die bei Isidor folgt. Wenn Steinmetz a. a. O. 68 behauptet, Sueton habe des Nigidius Bücher De ventis gekannt und daraus die Erklärung *fit enim ventus ex aeris densitate* entlehnt, so setzt er ohne Berechtigung Sueton für Isidor ein.

congerie in codice Montepessulano (die er vorher richtig als *ex diversissimis pannis conflata* bezeichnet) *indagare unam alteramve bacam Suetonianam.*

Ich benutze die Gelegenheit, um noch ein paar Bemerkungen zu Isidors Diff. verborum anzufügen. In Nr. 440 schreibt er: *Inter properare et festinare Marcus Cato sic distinguit dicens 'qui unum quodque mature transigit, is properat; qui multa simul incipit neque perficit, is festinat. ego unum quodque, quod adortus eram, transigebam'*. Dieselbe Differentia, jedoch ohne den Anfang und den so echt catonischen Schluß, finden wir in den Diff. 'Suet.' 37: *properat qui unum quodque mature transigit, festinat qui simul multa incipit nec perficit,* es sind also nur die Stichwörter vorangestellt; in den Diff. Beckii *P* 34 hat man dasselbe Bestreben gehabt, aber die Sache höchst ungeschickt angefangen: *properat, qui multa simul incipit neque perficit, festinat, qui unum quodque quod adortus est transigit*: der Anfang *qui — transigit* ist also weggeschnitten und der Schluß nach ihm umgemodelt, so ist die ganze Sache auf den Kopf gestellt. Aber unverkennbar gehen beide Differentiae auf dieselbe Quelle zurück, die Isidor getreu wiedergibt. Auf eine andere Überlieferung führt uns Gellius XVI 14, 1, der die *verba ipsius* anführt: *aliud est properare, aliud festinare: qui unum quid mature . . . is festinat,* wörtlich = Isidor; von Gellius hängt wohl Nonius 441, 18 ab. Derselben Überlieferung gehört Festus 234, 17 (und Festus P. 235, 14) an; sie geht jedenfalls auf Verrius Flaccus zurück (vgl. Gellius a. a. O. § 3 und Hosius Praef. LIII). Nun schreibt Isidor im Vorwort zu seinen Diff. verb.: *de his apud Latinos Cato primus scripsit, ad cuius exemplum ipse paucissimas partem edidi, partem ex auctorum libris deprompsi*: gleich Nr. 5 bringt dann *'aliud est' inquit Cato 'Philippe, amor longe aliudque cupido* usw.', und 220 heißt es nach der Unterscheidung zwischen *falsitas* und *mendacium*: *unde et Cato 'tu, inquam, si verum supprimis, falsarius agnosceris, si falsa confingis, mendax esse videris'*. Es scheint allerdings, als habe Isidor angenommen, daß Cato eine besondere Schrift über Synonyma verfaßt hätte; aber damit ist noch lange nicht gesagt, daß ihm 'eine Sammlung von Excerpten vorlag, die mit Rücksicht auf die Synonymen aus den Schriften ('Reden' Jordan S. 47) Catos gemacht war' (Jahn, Ber. d. Sächs. Ges. d. W. 1850 S. 271 Anm.), denn zu jener Vermutung konnte er schon kommen,

wenn er las *Cato distinguit* u. ä. Und es wäre doch in der Tat merkwürdig, wenn Isidor eine solche Sammlung von Cato-Differentien vor sich gehabt und so herzlich wenig aus Cato in seine eigene Schrift übernommen hätte. Ich möchte eher annehmen, daß dem Isidor eine Sammlung von Differentien vorlag, die aus älteren Autoren zusammengestellt war und u. a. auch ein paar Unterscheidungen Catos enthielt; möglich wäre ferner, daß in einem Vorwort dieser Vorlage bemerkt war: *de his apud Latinos Cato primus scripsit,* ja schließlich auch, daß die Schrift unter Catos Namen ging, eben mit Rücksicht auf die Vorbemerkung oder eher noch, weil vielleicht Catos Unterscheidung von *amor* und *cupido* am Anfange stand. Daß es sich nicht um eine Zusammenstellung von Catoexcerpten handelte, möchte man auch daraus schließen, daß Isidor in Nr. 5 fortfährt *alii verius amorem et bonum dixerunt et malum, cupidinem semper malum,* was doch wohl aus derselben Vorlage übernommen ist (wie in Nr. 220 der erste Teil), so daß wir nur an eine Schrift denken können, in der Cato neben anderen verwertet war (nebenbei bemerkt, hat die Stelle mit Nonius 421, 12 und schol. Dan. Aen. IV 194 nichts gemein).

Auf diese ältere Differentiensammlung wird man nun vielleicht eine Anzahl Stellen in Isidors Diff. verb. zurückzuführen geneigt sein, wo synonymische Unterscheidungen älterer Autoren vorgebracht werden. So z. B. 86 *Inter criminatorem et criminantem hoc interesse auctor Orbilius putat* usw., mit Beleg aus Afranius für *criminosus*; von demselben Orbilius hat Sueton De gramm. 4 eine Differentia (*litteratus* und *litterator*) erhalten, woraus jedoch für Sueton bei Isidor schwerlich etwas zu folgern ist. Jene Diff. 86 findet sich auch, ohne Orbilius zu nennen und am Schlusse verkürzt, in den Diff. Beckii *C* 56 (also ähnlich behandelt wie die Cato-Diff. *properare*: *festinare,* s. oben).

Weiter dürfte Diff. verb. 17 hierhergehören: *Inter amare et diligere putat differre Cicero* . . . mit Belegen aus den Briefen an Brutus und Dolabella, zum Schluß *alii dixerunt amare nobis naturaliter insitum, diligere vero electione* (wie *alii* in Nr. 5). Dieselbe Unterscheidung mit teilweiser Übereinstimmung im Wortlaut (*diligere . . . levius amare*) und zwei von den drei Belegen hat auch Nonius 421, 28; was er als dritten Beleg einschiebt (den ersten Isidors hat er nicht), verrät sich durch die Citirweise als Zutat. — Hier ist gleich Diff. verb. 587 anzureihen: *Inter urbem*

et civitatem ita distinguit Cicero . . . mit Beleg aus einem Brief an Dolabella (der zweite Teil der Diff. ist anderen Ursprungs, vgl. Orig. XV 2, 3 und Serv. Aen. I 12). Ähnlich unterscheidet Nonius 429, 1, bringt aber ganz andere Belege, und zwar aus Schriften, die er auch sonst excerpirt hat. Vgl. Diff. Beckii *H* 25.

Auf die gleiche Quelle könnte ferner zurückgehen 500 *Quidam veterum . . . existimant . . . unde Afranius 'ego' inquit 'me stultum existimo, fatuum esse non opinor'* (vgl. 220); der Schluß ist = Diff. Beckii *F* 7. Ferner 515 *Dissimulamus nota, simulamus ignota . . . unde et Sallustius . . .*, vgl. Nonius 439, 22; Diff. Beckii *S* 16 Mittelstück (der Schluß = Isid. Diff. verb. 541). Vielleicht auch 218 mit *Ennius in Achille,* 179 mit Sallust und Cicero. Ebenso steht wohl nichts im Wege, 534 (Palaemon) aus der gleichen Vorlage Isidors abzuleiten, wenngleich die Möglichkeit offen bleibt, daß Hieronymus der Vermittler ist.

Doch ich will diese Frage hier nicht weiter verfolgen, nur eine Stelle noch berühren, weil sie wieder einen weiteren Ausblick gewährt, nämlich Diff. verb. 373 *Inter matronam et matremfamilias Melissus grammaticus arbitratur hoc interesse . . . alii dixerunt . . .* (vgl. Nr. 5 und 17). Im engsten Zusammenhang damit steht Gellius XVIII 6, 4 und 7—9 und schol. Dan. Aen. XI 476; Nonius 442, 1 kann, da jedenfalls von Gellius abhängig, beiseite gelassen werden. Am nächsten steht Isidor den Vergilscholien, mit denen er auch im Wortlaut größtenteils übereinstimmt; Abweichungen bestehen in Folgendem: schol. Dan. schreiben zu Anfang *quidam sane arbitrantur inter m. et mf. hoc interesse*; Isidor *mater primi pueri,* schol. Dan. *pr. p. m.*; Isidor *alii dixerunt,* schol. Dan. *alii hoc putant rectius*; Isidor springt von *in eo* vor *matrimonio* über auf *matrimonium dictum,* fügt nach dem ersten *mancipioque* ein *est* ein (trotz folgendem *esset*) und läßt *locum* nach *heredis* aus (das Fragezeichen bei Thilo hinter *venisset* ist sinnlos). Im Schlußteil ist die Abweichung etwas stärker: schol. Dan. haben *alii matronas virgines nobiles dicunt* (vgl. Serv. Aen. IX 215), *matresfamilias vero illas, quae in matrimonium per coemptionem convenerint: nam per quandam iuris sollemnitatem in familiam migrant mariti*; dagegen Isidor *matronae autem et virgines nubiles dicuntur, quae matres iam fieri possunt, quoniam per quandam i. s. in f. migr. mar.* Daß Isidor, wohl durch *nobiles*: *nubiles* verführt, Unsinn hervorgebracht hat,

liegt auf der Hand; daß er eine bessere Vorlage hatte, verrät er Orig. IX 5. 8 *matremfamilias inde vocari, quia per quandam iuris sollemnitatem in familiam transit mariti* und IX 7, 13 *matresfamilias, quia per quandam i. s. in f. mar. transierunt*; in der zweiten Stelle bringt er aber auch die Erklärung von *matrona*, die er in Diff. verb. eingeschmuggelt hat: *dicta matrona quasi mater nati* (= V 5, 8 als Einschub in die Melissus-Erklärung) *vel quia iam mater fieri potest*, anscheinend aus dem Mittelstück von Diff. verb. abgeleitet. Da Isidor Orig. IX 7, 13 schreibt *unde et matrimonium dictum*, so hat er sicher in seiner Vorlage die Lücke nicht gehabt, die sich jetzt in Diff. verb. findet und die möglicherweise nur Überlieferungsfehler ist. So steht der Ableitung dieser Isidorstelle aus einem Vergilscholion nichts weiter im Wege, als daß Isidor den Autor der ersten Differentia nennt, wo schol. Dan. nur *quidam* haben; indessen ist dies kein ernstliches Hindernis, da in den Danielscholien sich öfters ein solcher allgemeiner Ausdruck findet, wo die Quelle nach Ausweis des aus derselben schöpfenden Servius einen Namen angab; vgl. Thilo Praef. XIV ff., Barwick 143 f., Homeyer 71. Die gemeinsame Quelle für schol. Dan. und Isidor — und auch für Servius, wie sein Scholion zu Aen. XI 581 verrät (*materfamilias — mariti*) —, wohl ein älterer Vergilcommentar (Donat?), dem das dritte Stück der Stelle eigentümlich ist, scheint nun von Gellius abzuhängen, da dieser der Ansicht des Melissus, eines älteren Zeitgenossen (s. § 1—2), die der *idonei vocum antiquarum enarratores* (Antistius Labeo nach der Vermutung von Kretzschmer, De Gellii font. 66) gegenüberstellt, und zwar in einer Fassung, aus der die der Scholien und Isidors glatt abgeleitet werden kann. Man sieht an diesem Beispiele so recht deutlich, wie vorsichtig man bei der Untersuchung von Isidors Quellen vorgehen muß und wie gründlich Schmekel daneben gehauen hat, wenn er auch das neunte Buch der Origines in Bausch und Bogen auf eine einheitliche 'staatswissenschaftliche' Quelle, natürlich Sueton, zurückführt (S. 166 ff., besonders 178 ff.).

Nachdem wir nun Schmekels Methode und die Zuverlässigkeit seiner Angaben und Schlußfolgerungen zur Genüge kennengelernt haben — was ich zusammengestellt habe, sind immerhin nur Proben, die sich beliebig vermehren ließen —, wollen wir zum Schluß noch das großartige systematische Werk des Suetonius, das

Schmekel entdeckt und bis zu einem gewissen Grade wiederhergestellt zu haben vermeint, etwas genauer betrachten.

Also dieses suetonische Werk umfaßte nach Schmekel

1. das Reich der Natur mit den Unterteilen: Kosmologie und Astronomie nebst Meteorologie und Chronologie, Anthropologie, Zoologie, Botanik, Mineralogie und Geologie sowie Geographie, die wie natürlich den Übergang bildet zu
2. dem Reiche der Kultur, umfassend das Volk und seine staatsbürgerliche Einteilung, die Bauwerke, die den verschiedenen Verhältnissen des Volkes dienen, und die Beschäftigungen des Volkes. Dazu kommt dann
3. ein religionswissenschaftlicher Teil, in dem von Göttern und Götterverehrung, von Dichtern und Philosophen, von der Geschichte des Königtums und der Colonisation gehandelt war.

Ob die beiden ersten Teile zu einem Werke auch äußerlich vereinigt waren, läßt Schmekel (S. 181 ff.) dahingestellt, aber 'jedenfalls' standen sie in innerem Zusammenhang und bildeten sachlich 'ein Gesamtwerk, das den ganzen Globus realis in gleichmäßiger, grammatisch-philosophischer Behandlung darstellte und sich in zwei Hauptteile gliederte, deren einer die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstand hatte, während der andere die Naturwirklichkeit betraf'. Mitsamt dem dritten Teile war nun (S. 212) 'das Gesamtwerk des Suetonius in seinen einzelnen Teilen ein wohlgeordnetes, alles Wissenswerte in Natur und Geisteswelt umfassendes, . . . zwar nirgends in die Tiefe gehendes, aber klares, grammatisch-philosophisches System', 'eines der großen Sammelwerke, aus dem die Folgezeit reichlich gespeist wurde' usw. usw. Das ist, wenn man einige übertreibende Beiwörter streicht, eine treffende Kennzeichnung des Gesamtwerkes — des Isidorus, nämlich der Origines!

Wenn Sueton wirklich ein solches Riesenwerk — und das müßte es schon gewesen sein, wenn die Origines nur eine Art Auszug sind und so viele Autoren (S. 213) aus ihm geschöpft haben, und zwar oft erheblich mehr als Isidor — also, wenn er tatsächlich ein solches verfaßt hätte, dann ist es doch recht merkwürdig, daß wir unter den mancherlei Nachrichten von Suetons Schriftstellerei nirgends eine Erwähnung oder auch nur Andeutung darüber finden. Das scheint Schmekel auch empfunden zu haben, und deshalb zerlegt er das Gesamtwerk auch in drei Teile, die zwar innerlich aufeinander abgestimmt, Glieder eines systematischen

Ganzen waren, aber äußerlich selbständig auftraten. Auf diese Weise glaubt er die Möglichkeit zu gewinnen, unter den überlieferten Suetontiteln ein paar zu finden, hinter denen das Werk stecken könnte. Es liegt auf der Hand, daß Schmekel für sein suetonisches 'Reich der Natur' auf die Prata verfallen mußte, denn aus diesen citirt ja Isidor De n. r. 38, 1 über die *signa tempestatum,* 44, 1 *de nominibus maris,* vermutlich auch 37, 5 über die Namen der Lokalwinde, ferner Priscian (387, 2) das 8. Buch mit der Angabe über die *dies fasti* und *nefasti,* und endlich behandeln die ebenfalls aus den Prata abgeleiteten Differentiae 'Remmi Palaemonis' alle möglichen Dinge. So hatte denn auch schon Reifferscheid die Prata als 'die allumfassende Arbeit' bezeichnet und darin untergebracht: I—VIII *Περὶ Ῥώμης,* insbes. IV—V *Περὶ τῶν ἐν Ῥώμῃ νομίμων καὶ ἠθῶν* (*βιβλία β'*), VIII *Περὶ τοῦ κατὰ Ῥωμαίους ἐνιαυτοῦ* (*βιβλίον α'*); IX. Xff. De naturis rerum (nach Ugutio), insbes. X De naturis animantium (nach Giraldus Cambrensis); 'Incerti libri': *Περὶ ὀνομάτων κυρίων καὶ ἰδέας ἐσθημάτων καὶ ὑποδημάτων καὶ τῶν ἄλλων οἷς τις ἀμφιέννυται* (zwei Schriften, deren zweite = 'De generibus vestium' bei Servius), De vitiis corporalibus, *Περὶ δυσφήμων λέξεων ἤτοι βλασφημιῶν καὶ πόθεν ἑκάστη* und die Differentiae. Damit waren die Prata zu einem systematisch angelegten Werke gestempelt, in dessen Plan die überlieferten Titel so gut es gehen wollte hineingerenkt wurden; es ging freilich gar nicht gut, wie allein schon das bunte Allerlei der den 'incerti libri' zugewiesenen Schriftentitel zeigt und sich daraus ergibt, daß Reifferscheid einzelne Titel anderen unterzuordnen genötigt war. Darin ist ihm auch Schanz gefolgt, der jedoch zwei encyklopädische Werke Suetons annimmt: 1. die Schriften, die über Rom handeln a) über die römischen Festspiele, b) über das römische Jahr, c) über die ⟨römische⟩ Bekleidung, d) über römische Gebräuche und Sitten, von denen es 'gewiß sehr wahrscheinlich ist, daß sie zu einer Einheit verbunden waren', denn aus den Worten des Suidas *Περὶ Ῥώμης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ νομίμων καὶ ἠθῶν βιβλία β'* 'können und müssen wir den Schluß ziehen, daß Suidas das genannte Werk als Teil einer Encyklopädie, welche 'Roma' betitelt war, einführte'; 2. die Prata, die, 'wie man vermuten darf, in drei Teilen über den Menschen, die Zeit und die Natur handelten', denn diese 'Trichotomie ist bei Isidor De natura rerum bildlich durch einen Kreis hergestellt, höchstwahrscheinlich nach

Sueton'. Schanz beschränkt also die Prata auf 'Naturhistorisches', Schmekel dagegen dehnt den Rahmen noch weiter aus als Reifferscheid und bringt den größten Teil des Inhalts von Isidors Origines darin unter! Und da ihm die von den Vorgängern zusammengetragenen Büchertitel noch nicht ausreichten, nimmt er auch noch 'De regibus' hinzu und erblickt darin den dritten Hauptteil des Gesamtwerkes!

Aber das Ganze ist doch nur ein Werk der lustig — beinahe hätte ich gesagt, aus dem Nichts — schaffenden Phantasie! Denn herzlich dürftig sind die Unterlagen, auf denen diese Luftschlösser gebaut werden. Eine Reihe von Büchertiteln, zu einigen nur eben ein Bruchstückchen; dazu eine Anzahl Fragmente ohne Angabe, woher sie stammen, und zuweilen von solcher Beschaffenheit, daß sich nicht einmal sicher vermuten läßt, aus welchem Zusammenhange sie kommen — das ist alles. So z. B. haben wir von den *tribus Suetonii libris quos ille de regibus dedit* keinerlei Kunde weiter, als uns Ausonius im 19. Briefe durch die 9 Verse seines Schülers Pontius Paulinus übermittelt und aus denen nur hervorzugehen scheint, daß in den drei Büchern die Könige der drei Erdteile behandelt waren und besonders (oder vielleicht ausschließlich?) solche, *quos fama oblitterat et quos barbara Romanae non tradunt nomina linguae.* Leo (Die griech.-röm. Biogr. 145) meint wenn man biographische Behandlung voraussetzen wollte, so konnte das Werk in der Form der *διαδοχή* gehalten oder es konnten die *ἔνδοξοι* unter den Königen herausgesucht sein, aber es fehle an jeder Vermutung darüber. So ist es auch ganz unsicher, ob die Suidasstelle *Ἀσσάρια, ὀβολοί,* weil darin der König Numa vorkommt, aus dem Werke De regibus abzuleiten ist; sie kann auch an ganz anderer Stelle gestanden haben, denn Suidas schreibt nur *ὥς φησι Τράγκυλλος.* Und dieses armselige Tröpfchen bläht sich nun be Schmekel zu der riesigen Seifenblase eines religionsphilosophischen Werkes auf (vgl. besonders 183 Anm. 1 und 211 Anm. 2)!

Was aber die Prata anbetrifft, die nach Schmekel die anderen beiden Teile des Gesamtwerkes darstellen — er läßt allerdings scheinbar diese Frage offen, aber seine ganze Beweisführung läuft doch darauf hinaus, und die Anmerkung auf S. 181 bestätigt diese Auffassung —, so hängt alles davon ab, ob man darunter ein systematisch aufgebautes Werk verstehen darf oder nicht. Zur Beurteilung dieser Frage haben wir nur die Fragmente mit Buchzahl

und den Titel. Der ersteren sind es ganze zwei, auf die wir uns verlassen können, eins aus B. IV (Priscian Gr. L. II 387, 23 = III 275, 14) und eins aus B. VIII (derselbe II 387, 2 *fasti dies* usw.); denn das neunte Buch beruht nur auf einer höchst zweifelhaften Conjectur Beckers zu Isidor De n. r. 38, 1 (von ihm später zurückgenommen), der Reifferscheid eine ebenso zweifelhafte zu De n. r. 44, 1 zur Seite gestellt hat, und das zehnte Buch ist zwar durch schol. Bern. Georg. IV 14 bezeugt, leider steht nicht dabei, für welches Werk, und selbst die Beziehung auf Sueton ist nicht einmal ganz sicher. Aber selbst wenn wir alle vier Bücher für sicher bezeugt hielten, so gehört mehr als Kühnheit dazu, auf den dürftigen Angaben ein System aufzubauen. Bleibt also nur der Titel des Werkes übrig, der *Prata* (so Priscian und Isidor) oder *Pratum* (so die Differentiae) lautete und natürlich dem griechischen *Λειμών* nachgebildet ist. Schon Cicero schrieb einen 'Limon', wie uns Sueton in der Terenzbiographie verrät, aber wir wissen darüber zu wenig. Dann begegnet uns der Titel wieder um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. bei Pamphilos, über den Suidas bemerkt *ἔγραψε Λειμῶνα· ἔστι δὲ ποικίλων περιοχή*[1]). Erwähnt wird die Aufschrift *Λειμών* von Plinius im Vorwort seiner Naturalis historia (§ 24) unter den vielversprechenden griechischen Büchertiteln, denen der Inhalt der Schriften nicht entspricht; sodann von Gellius im Vorwort zu seinen Noctes Atticae (§ 3 ff.), wo er schreibt: *facta est in his quoque commentariis eadem rerum disparilitas, quae fuit in illis adnotationibus pristinis, quas breviter et indigeste et incondite ex eruditionibus lectionibusque variis feceramus ... inscripsimus noctium esse Atticarum, nihil imitati festivitates inscriptionum, quas plerique alii utriusque linguae scriptores in id genus libris fecerunt. nam quia variam et miscellam et quasi confusaneam doctrinam conquisiverant, eo titulos quoque ad eam sententiam exquisitissimos indiderunt.* Und nun folgt eine ganze Reihe griechischer und lateinischer Titel von Büchern der bezeichneten Art, darunter auch *Λειμῶνες* und *Pra-*

1) Wie man unter diesem Titel das lexikographische Riesenwerk des Pamphilos verstehen kann, ist mir von jeher unverständlich gewesen: zu nichts würde die Aufschrift weniger passen, und so sinnlos wurden doch von den alten Gelehrten die Titel nicht gewählt. Es sprechen aber in dem besonderen Falle auch sehr triftige sachliche Gründe gegen jene Gleichsetzung, worüber man Wellmann d. Z. LI 1916. 1 ff. vergleichen möge (bes. 55 ff.).

tum (§ 8 *est qui 'Historiae naturalis'* [Plinius], *est Παντοδαπῆς ἱστορίας* [Favorinus], *est praeterea qui 'Pratum'* [Sueton] . . . *scripserit*). Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gibt uns Gellius an, was den gemeinsamen Charakter der verzeichneten Schriften, denen er seine eigene zugesellt, ausmacht, die *varia et miscella et quasi confusanea doctrina,* d. h. bunter, vermischter Inhalt ohne strenge Ordnung, nicht gerade 'ein wüst gelehrtes Allerlei', wie Schmekel (181 Anm.) schreibt, aber jedenfalls auch keine, das Ganze und seine Teile beherrschende Systematik. Was Gellius meint, zeigen ja seine 20 Bücher Noctium Atticarum am allerbesten. Wenn Schmekel behauptet, der Nachdruck liege auf dem *conquisiverant,* auf der Stoffsammlung, nicht auf der Darstellung, so wird er eben durch dieses Werk Lügen gestraft. Gellius spricht in diesem Abschnitt (§ 3—10) lediglich vom Verhältnis des Titels zum Inhalte des Buches nach Stoff und Anordnung. Aber auch der Titel *Pratum* oder *Prata* an sich verbietet, an ein großartiges, bis ins kleinste durchgeführtes System zu denken [1]). Kann man sich wohl eine bunte Aue vorstellen, auf der die Blumen nach den Gattungen, Familien und Arten etwa des Linnéschen Systems fein geordnet wachsen? Also auch mit dem Titel ist es nichts, denn der spricht in jeder Hinsicht für das Gegenteil von dem, was Schmekel und seine Vorgänger aus den Prata machen wollen.

Schließlich sucht sich Schmekel mit Suetons Worten in der Vita Augusti § 9 zu retten, wo dieser schreibt: *Proposita vita eius velut summa partes singillatim neque per tempora sed per species exsequar, quo distinctius demonstrari cognoscique possint,* indem er dazu bemerkt: 'Es ist charakteristisch für Sueton, daß er selbst in der Biographie diese Darstellungsweise anwandte.' Gewiß, Sueton arbeitet in seinen Biographien nach einem Schema mit bestimmten Rubriken, aber durch Leos Untersuchungen wissen wir, woher dies kam: es ist die von den alexandrinischen Philologen ausgebildete Form der literarischen Biographie, die Sueton in seinen Viri inlustres anwandte und in seinen Vitae Caesarum auf das

1) Eine andere Frage ist es, ob vielleicht einige Hauptteile sachlich Zusammengehöriges umfaßten, wie etwa die *μυθικά, φυσικά, ἱστορικά* u. a., die Wellmann a. a. O. 56 f. für Pamphilos erschlossen hat; immerhin bleibt dabei meines Erachtens noch ungewiß, ob die den bezeichneten Stoffgebieten angehörenden Dinge auch räumlich gesondert waren.

Gebiet der historischen Biographie übertrug; die Form war mit dem literarischen γένος gegeben. Zu diesem gehören aber die Prata nicht. Im übrigen stellt Schmekel die Dinge wieder einmal auf den Kopf, wenn er erst ein großartiges System construirt, dann dieses dem Sueton zuschiebt und daraus folgert, Sueton sei die Systematik, 'die Darstellungsweise per species' so sehr zu eigen gewesen, daß er sie selbst in der Biographie anwandte.

Es wäre eine verlockende Aufgabe, das ganze famose System, das Schmekel aus Isidors Origines herausklaubt, einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen, indessen würde das hier zu weit führen; darum will ich mich mit ein paar Bemerkungen begnügen. Ich greife zunächst die Zoologie heraus. Diese ist — ich gebe, wenn nichts anderes bemerkt, Schmekels Ausführungen so knapp, wie es mir möglich ist, wieder — ebenso wie die Anthropologie in B. XI der Origines aufgebaut auf der 'vergleichenden Anatomie und Physiologie' (S. 51). Haupteinteilungsgrund ist die Bewegung: die Ortsbewegung ist nämlich 'das, was allen Tieren gemeinsam ist, worin ihr Wesen besteht' und worin sie sich von den Pflanzen unterscheiden, mit denen sie sonst das Leben und die Atembewegung gemeinsam haben. 'Die charakteristischen Hauptarten dieser Bewegung sind das Gehen, Kriechen, Fliegen und Stehen' (! S. 43), denn nach dem Hauptgrund sind zu unterscheiden Tiere, die sich bewegen, und solche, die sich nicht bewegen = *fixa*, Stehtiere (!). Beim Fliegen wird bemerkt, daß *volare* von *vola* kommt, *ambulare* aber = *ambo volare* ist: also vergleichende Anatomie! Unterabteilungen werden dann gebildet auf Grund der Größe und des Aufenthaltsortes; gelegentlich finden sich noch weitere Unterteilungen. Man vergleiche die wundervolle Tabelle auf S. 43! Die Säugetiere nach unseren Begriffen sind die 'Lauftiere', aber es gibt auch unter den 'Flugtieren' große und kleine 'Laufvögel' und, trotzdem Schwimmen nur eine Art Kriechen ist, unter den 'Flugtieren' auch große und kleine Schwimmvögel, ferner unter den 'Kriechtieren' große und kleine 'Flug-Reptilien im weiteren Sinne'. Bei den 'Lauftieren' in Schmekels besonderem Sinne werden unterschieden *pecora, bestiae* und *minuta animantia*, erstere beiden als 'große Lauftiere' zusammengefaßt und als zahme und wilde gedeutet; die zahmen zerfallen wieder in '*pecora* im weiteren Sinne' und '*quadrupedia*' (eine feine Unterscheidung nach c. 1, 4, d. h. August. De gen. ad litt. III 11), die ersteren wieder in '*pecora* im besonderen Sinne'

und '*iumenta*'. Sonderbar, daß Schmekel gar nicht bemerkt hat, daß die verschiedenen Angaben und Erklärungen, die Isidor in c. 1, 4—8 bringt, ganz und gar nicht aufeinander berechnet sind. § 4 (nach Augustin, wie bemerkt) führt auf folgende Einteilung: *quadrupedia* im weiteren Sinne = *quae quattuor pedibus gradiuntur*; Unterteile: *quae sub humana cura sunt* = *pecora, iumenta; quae sub humana cura non sunt*, Unterteile: *bestiae* und *quadrupedia* im engeren Sinne, d. h. reißende (*quae vel ore vel unguibus saeviunt* c. 2, 1) und nicht reißende wilde Tiere, zusammen = *ferae.* § 5 (aus Serv. Aen. I 435 und August. a. a. O.) bringt etwas ganz anderes: *pecus* = Vieh im Gegensatz zum Menschen und *pecora proprie* = *ad vescendum apta*, wie *oves*, *sues*, oder *in usu hominum commoda*, wie *equi, boves.* § 6 (vgl. schol. Dan. Georg. IV 168 und Varro b. schol. Bern. z. ders. St.; schol. Dan. Aen. I 435) springt Isidor wieder auf etwas anderes über, den Unterschied von *pecora* und *pecudes*: jenes ist bei den Alten allgemein gebraucht, *pecudes* = *pecuedes* nur von *animalia quae eduntur*; jedoch *generaliter omne animal pecus a pascendo vocatum* usw. Dahinein System zu bringen, ist schon eine besondere Kunst. Aber betrachten wir nun die Ausführung dieses 'Systems', da sehen wir, daß Isidor sich wenig an die feinen Unterscheidungen gekehrt hat, sondern nach Schaf und Ziege gleich die *agrestes caprae, ibices*, *cervi* und Verwandte, sowie Hase und Kaninchen (!) behandelt: 'er hat die wildlebenden Verwandten der Haustiere bei jeder Familie als Nachtrag aufgeführt' sagt Schmekel (S. 40); so treffen wir denn weiterhin nach den zahmen und wilden Rindern auch gleich Kamel und Dromedar. Schlimmer wird es bei den *bestiae.* Da folgen auf die großen Katzen *rhinoceron*, *elephantus* (Dickhäuter) und *grypus*, *chamaeleon* und *camelopardus*, d. h. 'solche, die selbst oder deren Namen als Zusammensetzung der [vorher] genannten Tiere oder deren Namen gelten' (wo bleibt da die 'vergleichende Anatomie und Physiologie'?). Das war der 'erste Abschnitt', 'im zweiten Abschnitt haben wir die Wolfsfamilie', nämlich Luchs, Bär, Biber (!), Wolf, Hund, Wolfshund und Fuchs, denn § 20 beginnt ja: *Lyncis dictus, quia in luporum genere numeratur*! Man sehe sich Solin. 2, 35 ff. an: da wird zunächst unter den wilden Tieren Italiens von den *lupi* gehandelt und § 38 fortgefahren: *in hoc animalium genere numerantur et lynces.* Daher also hat Isidor seine Weisheit, daher auch seinen Nom. sing. *lyncis* ge-

bilde (wie er sich Orig. XIX 29, 5 aus *filo* bei Serv. Aen. III 483 ein *filus* bildet), aber Solin als Quelle Isidors ist ja bei Schmekel verpönt. Nebenbei werden wir belehrt, daß 'die Ähnlichkeit zwischen Wolf und Hund im Altertum noch bekannter war als in der Gegenwart, wo man, wenigstens bei uns zulande, die Wölfe nur noch in zoologischen Gärten sieht'[1])!

In c. 4 paßt die Überschrift nicht ins System: Isidor hätte schreiben müssen 'De reptilibus' (S. 41 Anm. 1), denn die *serpentes* sind *reptilia* '*quia ventre et pectore reptant*', aber es sind auch wieder keine *reptilia*, denn das sind ja Tiere '*quae quattuor pedibus nituntur*', *serpens* aber '*squamarum minutissimis nisibus — repit*'! Durch besondere Klarheit zeichnet sich anscheinend Schmekels System auch nicht aus. Nach ihm umfassen § 4—20 die Landschlangen, § 21—28 die Wasserschlangen und § 29 die fliegenden oder Luftschlangen; aber *cenchris*, *parias* und *boas* waren gewiß keine Wasserschlangen, vgl. § 27 und 28[2]).

In c. 5 ist nach Schmekel die Einteilung der *vermes* besonders deutlich: *sunt . . . aut terrae aut aquae aut aeris*; aber Isidor fährt fort: *aut carnium aut frondium aut lignorum aut vestimentorum*: wozu gehören diese nun?

In c. 6 fällt besonders auf, daß von Isidor die 'Stehtiere = *fixa*' unter die Fische gesetzt werden und da zwischen Muscheln,

1) Mit Recht nennt Wellmann diese Bemerkung kindisch.

2) Das Kapitel von den Schlangen oder wenigstens das, was sich nicht auf andere Quellen zurückführen läßt und mit den Angaben bei Solinus und in den Comm. Bern. zu Lucan in einem gewissen Zusammenhang steht, hat Rabenald. Quaest. Solin. 126 ff. auf Suetons Prata zurückzuführen gesucht, natürlich ganz auf der Grundlage von Reifferscheids Hypothese: der einzige Anhalt für diese Annahme ist aber eben lediglich Isidor. Dieser kann aber doch einen älteren und reichhaltigeren Lucan-Commentar benutzt haben, auf den auch die Comm. Bern. zurückgehen. Dies wird wahrscheinlich gemacht durch Orig. XVII 7, 58, wo bei der Erwähnung des indischen Zuckerrohrs drei Verse des Varro Atacinus (Riese p. 264) citirt werden, von denen die Comm. Bern. zu Lucan. III 237 den Anfang, die Adnot. super Lucan. z. d. St. (Ausg. v. Endt) auch den dritten Vers erhalten haben (vgl. auch Placidus im Thes. gloss. s. v. *arundo*: ebenfalls aus einem Lucanscholion?). Auf diesen Zusammenhang weist auch Wellmann S. 835 hin, der sich auf Mommsen beruft; vgl. auch Endt, Wien. Stud XXX 294. 306; Philipp I 56 ff. Schmekel geht an alledem achtlos vorüber; dagegen behauptet er, Isidor habe 'augenscheinlich' das indische Zuckerrohr doppelt behandelt, denn Orig. XVII 7, 58 'decke sich' mit XVII 8, 13; man vgl. die beiden Stellen!

Schnecken, Krebsen und Schildkröten auch die Frösche erscheinen! Das geht eigentlich selbst Schmekel zu weit; denn 'daß diese (die Frösche) zu den Amphibien gehören, berechtigt nicht, sie hier einzuschieben und überhaupt nicht, sie zu einer besonderen Gruppe zu machen' (S. 42 Anm. 1). Nun, was das letztere betrifft, so ist die Froschgruppe immer noch berechtigter als die Gruppe 'Krokodil und Nilpferd'. Was Isidor vorgeschwebt zu haben scheint (ohne daß es zu klarer Durchführung gekommen ist), das ist nicht Schmekels gekünsteltes Schema, sondern etwa folgendes: 1. Tiere, die dauernd im Wasser leben und schwimmen = Fische, 2. Tiere, die schwimmen, aber nicht dauernd im Wasser leben = Amphibien, 3. Tiere, die dauernd im Wasser leben und nicht schwimmen = die sogen. *fixa*; vgl. § 61 und § 1—3. Daneben strebte Isidor, große und kleine Tiere für sich zu vereinigen, und so blieb er in der Sache stecken. Wie konnte er aber nur, da er doch so ein 'großartiges System' in seiner 'Quelle' vor sich hatte, sich so töricht anstellen?

In c. 7 zeigt sich Schmekels System in vollem Glanze: zu den großen Land- oder Laufvögeln gehören Adler und Geier, Schwan und Singschwan nebst Papagei, zu den großen Wasservögeln *alcyon* (*paulo amplior passere* Plin.!) und *meropes* (12 cm lang, mit Schwanz 22 cm!), zu den großen Flugvögeln Dohle, Fledermaus und Nachtigall, zu den kleinen Wasservögeln Habicht und Weihe, Tauben, Feldhühner und Wachteln, Wiedehopf und Kuckuck! Aber daran ist gar nicht zu zweifeln, Isidor gibt ja selbst diese Gruppen an: § 25 *alcyon pelagi volucris*, § 34 *coredulus genus volatile* (stammt übrigens aus Placidus), § 51 *anas ab assiduitate natandi*, § 68 *passeres sunt minuta volatilia*. Unklar bleibt nur, wo die großen Flugvögel aufhören und die kleinen Land- oder Laufvögel beginnen, ob etwa der Specht der letzte 'große' Flugvogel und der Pfau der erste 'kleine' Laufvogel ist.

Und nachdem so glücklich die Zoologie[1]) erledigt ist, verkündet Schmekel (S. 55): 'Wir haben gesehen, daß die einzelnen Kapitel von B. XI—XII in sich wie untereinander durch eine strenge Disposition zur Einheit verbunden sind. Die Disposition des B. XII insbesondere ist eine Systematik der Zoologie, die

1) Über die Bücher XI und XII der Origines dürfen wir von Wellmann eine Abhandlung erwarten, die wohl etwas anders ausfallen dürfte, als die Weisheit, die Schmekel darüber verzapft hat.

gewiß nicht Isidors Eigentum ist. Wäre sie es, so wäre er einer der hervorragendsten Systematiker aller Zeiten'!

Dazu noch ein kleines Gegenstück aus dem 'staatswissenschaftlichen' Teile. Isidor Orig. XIV handelt zunächst (c. 1 und 2) kurz von *terra* und *orbis*, dann (c. 3—5, 17) von den drei Erdteilen Asia, Europa, Libya und von der *terra incognita*. Bevor er zu den *insulae* (c. 6) übergeht, bringt er (c. 5, 18—22) noch eine Einlage (*Sciendum sane* . . .); darin spricht er von der Benennung der Provinzen und vom Ursprung des Wortes *provincia* und erklärt *patria, terra, loca, regio* und *territorium*. Insbesondere schreibt Isidor, daß die Provinzen nach dem *auctor* benannt wurden, dann wieder die Bewohner, *gens*, nach der Provinz, z. B. nach *Italus* wurde *Italia* benannt, nach *Italia* die *Itali*. *Provinciae* aber sind *procul positae regiones*, die von den Römern *vincendo* ihrem Reiche einverleibt wurden. *Terra* ist das Element, *terrae* sind Teile der Erde, wie Africa, Italia (= Serv. Aen. VI 111; fehlt bei Thilo). Mit *terrae* ist *loca* gleichbedeutend. *Regiones* sind die Teile der Provinzen, die gewöhnlich *conventus* genannt werden — *regio* von *rector*; *territoria* sind Teile der *regio*, = *tauritoria* (vgl. Philipp I 48). Über diese simplen Notizen läßt sich nun Schmekel also vernehmen (S. 93 Anm. 5): 'Wir haben somit eine Einteilung des Erdkreises in Erdteile und so weiter, die stark durch die römische Verwaltung bestimmt ist und ohne weiteres Rom als Haupt fordert, wie ja auch . . . Italien als Beispiel (!) genannt wird . . . Sie zeigt uns eine interessante Einsicht in die leitende Ansicht ihres Verfassers: die Entwicklung der Geschichte von ihren ersten Anfängen, den Stadtgründungen, bis zur Weltherrschaft Roms!' Und später (S. 183) schreibt Schmekel, auf jene Anmerkung zurückweisend, 'daß die Geographie . . . den Übergang von der Natur zur Kultur bildete, indem sie die natürliche Unterlage für die Gründung der Städte und Staaten und damit der Kulturentwicklung gab, die, wie es scheint, in dem Nachweise gipfelte, wie alle diese einzelnen Königreiche allmählich in dem Weltreich Roms und seiner universalen Kultur aufgingen'! — —

Kehren wir von diesen Phantasien zu den Tatsachen zurück! Als Ergebnis der voraufgegangenen Untersuchung glaube ich folgende Punkte bezeichnen zu dürfen: 1. Isidor hat seine Origines in der Tat wie ein großes Mosaik zusammengestellt. 2. Seine Quellen waren in der Hauptsache Werke der späteren Zeit: Kirchenväter,

Scholien und Handbücher aus verschiedenen Gebieten. 3. Das Verhältnis der Origines zu den kleineren Schriften läßt vermuten, daß Isidor sich eine große Sammlung von Auszügen unter bestimmten Stichworten angelegt hat, die er zum Teil für die kleineren Schriften verwertet hat, und zwar meist so, daß er hier sich enger an den Wortlaut der Quellen anschließt als in den Origines. 4. Auszüge über denselben Gegenstand hat Isidor, besonders in den Origines, gern ineinandergearbeitet, dabei auch die Verwendung kleiner Stückchen nicht gescheut. Mitunter hat er eine seiner Quellen als Grundlage benutzt und die anderen hier und da eingeschoben, dann aber auch wieder ganze Abschnitte aus lauter kleinen Teilchen zusammengefügt. 5. Durch dieses Verfahren hat er seine Vorlagen verschleiert; wohl zu demselben Zweck hat er oft auch ihre Fassung planmäßig geändert (Synonyma!), soweit nicht schon die Einfügung in den fremden Zusammenhang Veränderungen des Satzbaues u. dgl. mit sich brachte. 6. Seine Quellen hat Isidor nur verhältnismäßig selten genannt; gerade diejenigen, die er am meisten ausgebeutet hat, nennt er in der Regel nicht. 7. Die Citate aus älteren Autoren hat er fast durchweg aus zweiter und dritter Hand, und zu ihnen gehören unter anderen auch die Suetoncitate. Es kann zum allermindesten als sehr wahrscheinlich angesehen werden, daß er keine Schrift von Sueton in Händen gehabt hat außer vielleicht die Kaiserbiographien (wegen Orig. IX 3, 17 ∾ Suet. Aug. 53). Man kann möglicherweise mit Hilfe von sichergestelltem Eigentum Suetons bei anderen Schriftstellern hier und dort zu der Feststellung gelangen, daß die von Isidor benutzten Quellen in einzelnen Fällen irgendwie mit Sueton zusammenhängen, aber mit Hilfe Isidors suetonisches Gut anderwärts nachweisen zu wollen, ist ein eitles Beginnen und muß scheitern, wie Schmekels Buch in abschreckender Weise zeigt. Vielleicht hat die auch sonst in mehrfacher Hinsicht gründlich verfehlte Arbeit doch wenigstens das Gute bewirkt, daß nun endlich die Isidor-Sueton-Hypothese, die nachgerade mehr als genug Verwirrung angestiftet hat, zur wohlverdienten Ruhe kommt.

Oldenburg i. Gr. P. WESSNER.

HANNIBALS UND HASDRUBALS ALPENÜBERGANG BEI SILIUS ITALICUS

(Punica III 466—644 und XV 503—508).

Wenn Silius Italicus in seinem Epos Punica von den Alpen spricht, so hat er nur die Westalpen im Auge, soweit sie mit dem Übergang Hannibals und seines Bruders Hasdrubal in Verbindung stehen. Das allgemeine Bild, das er hierbei von den Alpen entwirft, ist das eines ungeheuren Gebirges, unermeßlich sowohl seiner Flächenausdehnung als auch seiner Höhe nach. Vor Hannibal wurden sie von keinem fremden Sterblichen je betreten[1]), nur den göttlichen Hercules führte der Zug nach Spanien und wieder zurück über sie. Für Italien bilden sie mit ihren „himmelanstrebenden Felsen"[2]) eine unüberwindbare schützende Mauer[3]). Wenn es Hannibal trotzdem gelang, sie zu übersteigen, so ist er sich dieser seiner Heldentat — *bellis labor acrior* (III 92) — wohl bewußt und unterläßt es in den Reden an die Soldaten fast nie, sie seinen glänzendsten Waffenerfolgen ebenbürtig an die Seite zu stellen.

Die Schilderung dieses Alpenüberganges bietet dem Dichter Gelegenheit, von den Hochalpen ein ausführliches Bild zu entwerfen. Nach ihm spielte sich der Vorgang folgendermaßen ab. Von der Rhone eilt Hannibal durch das Gebiet der Tricastiner und Vocontier — ebenes Gelände —, überschreitet unter großen Verlusten an Leuten das durch Hochwasser überschwemmte Tal der Druentia und gelangt an den Fuß der Hochalpen (III 466—476). Mutlos steht das Heer vor diesen steilen, starren Eis- und Schneefeldern, dem Reiche des ewigen Winters mit seinen furchtbaren Stürmen, seinen Hagel- und Schneeschauern; ein undurchdringlicher Wolkenmantel verhüllt die eisigen Gipfel der zum Himmel

1) I 546: *clausae mortalibus*; XVII 502: *negatas humanis gressibus.*

2) XI 217: *saxa impellentia caelum*; vgl. II 353: *polo crescant Alpes.*

3) Dieses „Gleichnis, jedem Beschauer sich aufdrängend, der von einem Aussichtspunkt der padanischen Tiefebene aus die lange Reihe der Schneezinnen mit seinen Blicken verfolgt" (Nissen, Ital. Landeskunde I 136), kehrt bei Silius in verschiedenen Wendungen wieder, wie III 509: *dominantis moenia Romae*, V 160: *Alpes perfractas*, XII 15: *Alpibus ruptis* und findet sich auch bei anderen Schriftstellern nicht selten; so sagt Livius XXI 35, 9: *moenia eos tum transcendere non Italiae modo, sed etiam urbis Romae.* Vgl. ferner Nissen a. a. O. I 136 Anm. 1.

ragenden Bergriesen den Blicken der Menschen (III 477—502). Durch eine Ansprache gelingt es Hannibal, den Mut der beim Anblick all dieser Schrecknisse ganz verzagten Soldaten wieder zu beleben (III 503 — 512), und nun beginnt der Aufstieg (III 513—556). Hat Hannibal bisher den Herculesweg benützt, so biegt er jetzt von ihm ab[1]). Auf nie betretenen, steilen Hängen klettert das Heer die pfadlosen, eisigen Felsen hinan, Hannibal als Wegweiser voraus. Wo über Eis- und Schneeflächen ein gangbarer Weg sich zu bieten scheint, versucht das Heer ihn zu benützen, aber das Eis, von der Sonne geweicht, bricht unter der Last, und die Leute versinken in die Tiefe der verdeckten Schluchten. Auch die Lawinen fordern viele Opfer an Menschenleben, und wütende Nordoststürme peitschen den Soldaten den Schnee ins Gesicht, reißen ihnen die Rüstung vom Leibe und wirbeln die Waffen hoch in die Luft[2]). Zu alledem werden sie noch von den wilden Horden der Bergbewohner heimtückisch überfallen, die, aus dem Hinterhalt hervorbrechend, unter den Unglücklichen ein so grauses Blutbad anrichten, daß von dem Blute das Eis schmilzt. Wohin die Ermatteten blicken, nichts als ewige, grauliche Eisfelder und vor und über ihnen stets neue, stets steilere Höhen. Endlich, nach 12 Tagen und 12 Nächten[3]), ist der Rest des Heeres größtenteils mit erfrorenen und durch das kantige Eis verstümmelten Gliedern auf der Höhe angelangt und schlägt auf abschüssigem Fels ein Lager. Der Abstieg (III 630—646) ist zwar kürzer, aber nicht minder gefahrvoll als der Aufstieg; vor allem werden die Leute von der Kälte hart mitgenommen. Durch steile, enge Schluchten geht es mühsam und langsam talwärts und oft müssen unpassierbare Felsen erst gesprengt werden, um den Abstieg zu ermöglichen. Endlich gelangt das Heer im Gebiete der Tauriner an.

Dieser Stelle kommt sicherlich eine gewisse Bedeutung zu, in-

---

1) III 513 f.: *vestigia linquere nota Herculis edicit magni.*

2) III 525 ff.: *immani stridens avulsa procella*
nudatis rapit arma viris volvensque per orbem
contorto rotat in nubes sublimia flatu.

Daß diese Stelle im Wortlaut auf Posidonius zurückzuführen ist, geht aus den gleichlautenden Stellen bei Diodor V 26, 1 und Strabo IV 182 hervor; über das Verhältnis der beiden zu Posidonius an dieser Stelle siehe Müllenhoff, D. Alt.-K. II 305.

3) Diese Zeitangabe bezieht sich natürlich auf den ganzen Weg von der Rhone bis zur Paßhöhe.

sofern sie zu den historischen Quellen wenigstens zweiten Ranges für Hannibals Alpenübergang gehört. Eine Anlehnung an Livius ist unverkennbar, besonders hinsichtlich der Anführung der geographischen Namen. In anderen Punkten aber weicht der Dichter stark von dem Historiker ab. Diese Abweichungen hat Heynacher zusammengestellt[1]: 1. Bei Livius hat Hannibal Wegweiser, bei Silius nicht, 2. bei Livius findet sich nichts vom Versinken der Soldaten im schmelzenden Schnee, von Lawinenstürzen, vom Föhn und von den grauen Eisfeldern. Auf Grund dieser Abweichungen vermutet Heynacher eine ältere Quelle[2]), wahrscheinlich Ennius, dem Silius diese Beschreibung der alpinen Schrecknisse verdanke.

Was die Stellung des Silius zu den einzelnen Hypothesen über den Alpenübergang Hannibals betrifft[3]), so sieht Heynacher mit Zander[4]) im Vertrauen auf die Richtigkeit der geographischen Namenangabe in dem Berichte eine Stütze für die Mont-Genèvre-Theorie. Osiander dagegen und Jullian nehmen ihn für die Mont-Cenis-Theorie in Anspruch und haben dabei, wie es scheint, die größere Glaubwürdigkeit für sich. In berechtigtem, auf eingehende Ortskenntnis gestütztem Zweifel an der Richtigkeit der Namenangaben richten sie ihr Augenmerk auf die Beschreibung der Örtlichkeit. Diese weise aber, so führen sie aus, den Weg über den Drac (= Druentia) nahe bei seiner Mündung in die Isère, dann Isère-aufwärts bis zur Mündung des Arc, von hier im Taleinschnitt des Arc durch die Maurienne an den Fuß des Mont-Cenis-Stockes. Ein starkes Gewicht legen beide auf die Bemerkung des Dichters III 513f.: *vestigia linquere nota Herculis edicit magni.* In der Erklärung dieser Stelle gehen aber ihre Ansichten weit auseinander. Jullian versteht unter dem „Herculesweg“ den Paß über den Mont Genèvre, *route appelée telle par tous les voyageurs*[5]), eine Behauptung, die er auf De mirabilibus auscultationibus 85 gründet.

1) In seiner Programmschrift: Über die Stellung des Silius unter den Quellen zum 2. pun. Krieg (Nordhausen 1877) S. 21.

2) In dieser Ansicht schließt sich ihm Jullian an in seiner Abhandlung: Silius et la route d'Hannibal (Revue des Études Anciennes IX 1907) p. 16.

3) Die wichtigsten Hypothesen (zusammengestellt und besprochen bei Osiander, Der Hannibalweg, 1900) fassen folgende Pässe ins Auge: 1. den Großen St. Bernhard (Poeninus), 2. den Kleinen St. Bernhard, 3. den Mont Genèvre, 4. den Monte Viso, 5. den Mont Cenis.

4) Der Zug Hannibals über die Alpen, Göttinger gel. Anz. 1850 S. 1607.

5) A. a. O. S. 17.

Diese Stelle spricht jedoch keineswegs für den Mont Genèvre[1]); der Ausdruck *ἐάν τε Ἕλλην τις πορεύηται* scheint vielmehr auf den nämlichen „Griechenweg“ hinzuweisen, den auch Varro (bei Serv. ad Aen. X 13), Nepos (Hann. 3) und Plinius (Nat. Hist. III 134) anführen und als den man allgemein den Kleinen St. Bernhard betrachtet. Osiander schließt sich denn auch dieser allgemeinen Ansicht an und benützt die Angabe des Silius als Argument gegen die Kl.-St.-Bernhard-Theorie[2]). Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß Silius als Herculesweg gar nicht den Kl.-St.-Bernhard-Weg zu verstehen scheint, was aus seiner Darstellung des Hasdrubalweges hervorgeht. Den Alpenübergang Hasdrubals schildert der Dichter XV 503 ff. folgendermaßen:

> *inde iter ingrediens rapidum per Celtica rura*
> *miratur domitas Alpes ac pervia montis*
> *ardua et Herculeae quaerit vestigia plantae*
> *germanique vias divinis comparat ausis.*
> *ut vero ventum in culmen castrisque resedit*
> *Hannibalis . . . .*

Diese Darstellung läßt sich mit dem Kleinen St. Bernhard als Herculesweg nicht in Einklang bringen; denn der Weg über diesen Paß trennt sich von dem über den Mont Cenis bereits bei der Mündung des Arc in die Isère, während der Dichter Hannibal erst unmittelbar vor dem Aufstieg in die Schneeregion vom Herculesweg abbiegen läßt. Ferner passen für das Tal der Isère, wo Mont-Cenis- und Kl.-St.-Bernhard-Weg sich trennen, Ausdrücke wie *miratur domitas Alpes ac pervia montis ardua* und *germani vias divinis comparat ausis* doch recht wenig. Endlich kreuzen sich nach der Darstellung des Dichters der Hannibal- und der Hercules-Hasdrubalweg auf der Höhe des Gebirgsstockes, was bei der Annahme des Mont Cenis als Hannibal- und des Kleinen St. Bernhard als Hercules-Hasdrubalweges selbstverständlich unmöglich wäre.

Osiander hat diese Stelle von Hasdrubals Alpenübergang vollständig übergangen. Jullian dagegen, der, wie bemerkt, als Hercules-Hasdrubal-Weg den Mont Genèvre annimmt, sucht die Stelle vom Hasdrubalübergang mit dem Hannibalübergang durch den Hinweis in Ein-

---

1) Die Stelle lautet: *ἐκ τῆς Ἰταλίας φασὶν ἕως τῆς Κελτικῆς καὶ Κελτολιγύων καὶ Ἰβήρων εἶναί τινα ὁδὸν Ἡράκλειαν καλουμένην, δι᾽ ἧς ἐάν τε Ἕλλην ἐάν τε ἐγχώριός τις πορεύηται, τηρεῖσθαι ὑπὸ τῶν παροικούντων, ὅπως μηδὲν ἀδικηθῇ· τὴν γὰρ ζημίαν ἐκτίνειν καθ᾽ οὓς ἂν γένηται τὸ ἀδίκημα.*

2) A. a. O. S. 45 f.

klang zu bringen, daß sich die Wege über Cenis und Genèvre auf italienischer Seite bei Susa kreuzen, und meint dazu[1]): *Rien n'était plus facile à Hasdrubal, en une demi-journée, que d'aller contempler le camp et l'œuvre d'Hannibal à la descente du Cénis.* Aber gesetzt auch, es hätte zu diesem Abstecher ein halber Tag genügt, so ist es doch sehr gewagt, anzunehmen, daß für Hasdrubal „nichts leichter“ gewesen sei, als mit einem durch den eigenen Alpenübergang ermüdeten Heere in einem Terrain herumzuklettern, das seinem Bruder fast unüberwindbare Schwierigkeiten bereitet hatte; und das alles nur, um aus Neugierde oder in Anwandlung einer sentimentalen Bruderliebe das Lager Hannibals zu besuchen — *contempler*! Wie paßt zu diesem Abstecher das *iter rapidum,* als das der Dichter den Marsch Hasdrubals bezeichnet, und zu der *demi-journée* das *resedit*? Außerdem läßt Jullian außer acht, daß Hannibal ebenso wie Hasdrubal bis zum Fuße des zu überschreitenden Gebirgsstockes dem Herculesweg folgt, was eine Annahme des Mont Cenis und des Mont Genèvre ausschließt.

Es ergibt sich nun die Frage, ob der Dichter überhaupt eine auf concreter Basis beruhende Vorstellung der beschriebenen Örtlichkeit hatte. Diese Frage dürfte für den Marsch von der Rhone zu den Alpen bis zum Beginn des Aufstieges in die Schneeregion und ebenso für den Abstieg zu verneinen, für den Aufstieg selbst jedoch zu bejahen sein. Für diese Annahme sind folgende Beobachtungen maßgebend. Einerseits lehnt sich der Dichter in der Darstellung des Anmarsches sowohl wie des Abstieges eng an Livius an[2]), andrerseits behandelt er diese beiden Partien im Verhältnis zur Darstellung des Aufstieges auffallend kurz: den Marsch von der Rhone bis zum Fuße des Hochgebirges erledigt er in 11, den Abstieg in 17 Versen[3]), dem Aufstieg zur Paßhöhe dagegen widmet er nicht weniger als 80 Verse. Wenn diese Darstellung auch zweifellos Anklänge an Livius enthält, so weicht hier der Dichter doch sehr stark von dem Historiker ab. Abgesehen von den bereits angeführten, von Heynacher zusammengestellten Abweichungen ist besonders auch darin eine starke Verschiedenheit festzustellen, daß die Darstellung des Dichters durchaus nicht den Eindruck erweckt, als führe Hannibal ein Massenheer über den Paß. Die abweichend von Livius geschilderten Gefahren entsprechen ferner so

1) A. a. O. p. 17. 2) Vgl. Liv. XXI 31—37.
3) III 466—476 und 630—646.

sehr dem Charakter des Hochgebirges, daß wir darin unmöglich ein reines Phantasieprodukt erblicken dürfen. Auch die doppelte Erwähnung des Herculesweges sowie die auffallende Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Schilderung sprechen für die Annahme, daß Silius eine bestimmte Örtlichkeit im Auge hat und über diese eingehend informirt ist.

Aus der ganzen Darstellung des Dichters geht nun hervor, daß er sich den Hannibalweg und den Hercules-Hasdrubalweg über ein und denselben Gebirgsstock denkt, der auf verschiedenen Wegen zu passiren ist, wobei die Wege auf der Paßhöhe sich treffen. Dies ist aber wohl nur beim Mont Cenis der Fall, der im ganzen vier Übergänge aufweist, nämlich über den Col de Fréjus, den Col de Clapier, den Kleinen und den Großen Cenis. Da die Wege über den Kleinen und den Großen Cenis in der Tat auf der Höhe zusammentreffen, so kämen für unsere Annahme diese beiden Pässe in Betracht. So erklärt sich nun auch die Stelle über Hasdrubals Übergang ganz natürlich und ungekünstelt: Hasdrubal folgt wie sein Bruder Hannibal dem Herculesweg bis zum Fuße des Mont Cenis, etwa bis in die Gegend des heutigen Bramans. Hier trennt sich der Weg über den Großen Cenis von dem über den Kleinen, indem er „ziemlich breit und eben"[1]) arcaufwärts bis zum Dorfe Termignon führt; hier beginnt dann der eigentliche Aufstieg über Lanslebourg zur Paßhöhe. Der Weg über den Kleinen Cenis zweigt vom Arctale bei Bramans rechts ab und führt auf größtenteils steilen, jedoch gefahrlosen Pfaden zur Höhe empor. Am Scheidepunkt der beiden Wege hatte Hasdrubal allen Grund, nach Auskundschaftung der Wege das Werk seines Bruders zu bewundern, und die beste Gelegenheit, dessen Weg mit dem des Hercules zu vergleichen. Wenn Osiander vom Wege über den Kleinen Cenis erklärt, daß hier die Gefahr des Verirrens sehr nahe liege[2]), so will es fast scheinen, als deute Silius mit den Worten: *Herculeae quaerit vestigia plantae* das nämliche an. Darnach würde also der Hercules-Hasdrubalweg über den Kleinen-, der Hannibalweg über den Großen Cenis führen. Eine kurze Strecke jenseits der Paßhöhe treffen sich beide Wege, und Hasdrubal konnte an der Lagerstelle seines Bruders Halt machen.

Ist unsere Annahme richtig, so setzt sich Silius mit seiner Darstellung ohne Zweifel in einen starken Gegensatz zu den andern

1) Osiander a. a. O. S. 130. Ihm folgt der Verfasser überhaupt in der Darstellung der Örtlichkeit. 2) A. a. O. S. 133.

Berichten über den Hercules- bzw. Griechenweg, die auf den Kleinen St. Bernhard hinweisen. Indes, mag auch dieser Paß im allgemeinen als jener „Griechenweg“ gegolten haben, so ist doch die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß die Sage, vor allem die Lokalsage, den Weg des Gottes durch die Alpen auch an andere Pässe knüpfte. Dem Vorstellungsvermögen eines Naturvolkes, wie es in den Alpen wohnte, entspricht es insbesondere, wichtige Ereignisse der Vergangenheit auch räumlich möglichst nahe aneinanderzurücken, und dazu bot der Mont Cenis mit den beiden genannten Übergängen dem umwohnenden Stamme die beste Gelegenheit, so daß es durchaus nicht zu verwundern ist, wenn die Leute neben dem geschichtlichen Hannibalübergang auch den des Hercules für ihren Gebirgsstock in Anspruch nahmen.

Woher kannte aber Silius diese Lokalsage und woher hatte er überhaupt die Kenntnis der Örtlichkeit geschöpft? Eine schriftliche Quelle, die er gemeinsam mit Livius benutzt hätte, wie Heynacher und Jullian vermuten, dürfte nach dem Gesagten nicht in Betracht kommen; sie scheint ferner auch deshalb nicht angenommen werden zu dürfen, weil es denn doch zu auffallend wäre, daß Livius sie nicht ausführlicher benutzte und daß sie auch von den übrigen Schriftstellern außer acht gelassen wurde. Größere Wahrscheinlichkeit hat vielmehr die Annahme einer mündlichen Quelle. Diese konnte sich dem Dichter in der Tat leicht bieten. Wie wir aus Tacitus[1]) wissen, war Silius der juristische Beirat des Vitellius bei dessen Friedensverhandlungen mit Flavius Sabinus, dem Bruder Vespasians. Bei dieser Tatsache muß wohl vorausgesetzt werden, daß er zu Vitellius und dessen Partei in näheren, teilweise freundschaftlichen Beziehungen stand. Nun hatte Vitellius im Kriege gegen Otho im Frühjahr 69 sämtliche Alpenübergänge zwischen Italien und Gallien militärisch besetzen lassen[2]). Da ist es leicht denkbar, daß Silius von dem einen oder andern seiner Bekannten oder Freunde[3]), der als Officier bei dem Paßcommando auf dem Mont Cenis gestanden hatte, eine eingehende Beschreibung der Örtlichkeit erhielt. Da die Besetzung der Übergänge durch die Vitellia-

1) Hist. III 65.

2) Tac. Hist. I 61 und 87; und zwar spricht Tacitus nicht nur von den Alpenstraßen, sondern ausdrücklich von *omnes aditus,* zu denen sicher auch der Mont Cenis zu rechnen ist.

3) Nach Plin. ep. III 7 scheint Silius einen großen Freundeskreis besessen zu haben.

nischen Truppen just in der schlechtesten Jahreszeit erfolgte[1]), so mußte die Mont-Cenis-Abteilung alle Gefahren und Schwierigkeiten des Aufstieges am eigenen Leibe erfahren, so daß Silius von dieser Seite einen genauen und wahrheitsgetreuen Bericht erhalten konnte. Wie schon erwähnt, macht die Darstellung des Dichters wirklich auch mehr den Eindruck des Überganges einer kleinen Heeresabteilung als eines so starken Heeres, wie Hannibal es mit sich geführt hatte.

So scheint denn die ganze Darstellung des Silius vom Hannibalübergang sowohl wie vom Hasdrubalübergang mit ziemlicher Bestimmtheit auf den Mont Cenis hinzuweisen.

Erwähnt sei schließlich noch folgende Beobachtung. Osiander weist nach[2]), daß im 1. Jahrhundert n. Chr. der Mont Cenis mit dem Namen *Mons geminus* bezeichnet wurde. Der Name findet sich zuerst auf einem von Schulten in d. Z. XXXIII (1898) 551 erklärten Bilde von Colonia Iulia Augusta Taurinorum in einer antiken Kartensammlung zu einem Werke der Gromatiker (ca. 100 n. Chr.). Nun spricht auch Silius im Zusammenhang mit Hannibals Alpenübergang von *Alpes geminae.* Als nämlich in Karthago von den Stadtvätern über den Frieden mit Rom verhandelt wird, rät Hanno zur Auslieferung Hannibals an die Römer. Dabei legt ihm der Dichter II 312 ff. die Worte in den Mund:

immensae, visis iuvenilibus armis,
subsident Alpes! subsidet mole nivali
Alpibus aequatum attollens caput Apenninus.

Gestar tritt ihm darauf entgegen und erwidert u. a. (II 333):

nunc geminas Alpes Apenninumque minatur.

Es mag nun allerdings sein, daß sich *geminas* auf *Alpes* und *Apenninus* — *Alpibus aequatum attollens caput* — bezieht, immerhin entspricht einerseits eine derartige Ausdrucksweise dem Sprachgebrauch des Silius nicht, andrerseits wäre es doch ein ganz eigentümlicher Zufall, wenn der Dichter hier ahnungslos und ohne es zu wollen, den Teil der Alpen mit seinem damals gebräuchlichen Namen bezeichnet hätte, über den er im folgenden Buche den Hannibal ziehen läßt. War es aber Absicht, so muß allerdings anerkannt werden, daß wir die Namenangabe wohl eher dort erwarten möchten, wo nach der Ankunft Hannibals auf der Paßhöhe Venus sich an Iuppiter um Hilfe für die Römer wendet (III 557—629).

Erlangen. M. FORSTNER.

1) Vgl. Nissen, Ital. Landesk. I 155. 2) A. a. O. S. 187 ff.

ΨΕΥΔΟΜΑΡΤΥΣ.

Über die Bedeutung dieses Worts hat sich zwischen Reitzenstein, Corssen und mir[1]) ein Streit entwickelt, für den ich mir vielleicht auch die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift erbitten darf. Denn es handelt sich zuletzt um gewisse Grundanschauungen über Wortbildung und Wortbedeutung, von denen ich zunächst angenommen hatte, daß sie auf philologischer Seite allgemein anerkannt seien. Die Auseinandersetzung hat mich darüber belehrt, daß

1) Karl Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. N. Jahrb. f. das klass. Altertum Bd. 33 (1914) S. 521 ff. — Ders., Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer ebenda Bd 35 (1916) S. 253 ff. — R. Reitzenstein, Historia monachorum und historia Lausiaca (1916) S. 85 und 257. — Ders., Bemerkungen zur Martyrienliteratur I. Der Name Märtyrer (Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1916) S. 417 ff. (Reitzenstein hätte der Sache besser gedient, wenn er offen ausgesprochen hätte, daß er in der zweiten Darlegung seinen Standpunkt wesentlich verschoben hat. Es benimmt dem andern die Lust zur Auseinandersetzung, wenn jemand beim zweitenmal Dinge als selbstverständlich vorträgt, die ihm das erstemal nicht selbstverständlich waren. Ebenso würde es für die Ausschaltung des Persönlichen nützlich sein, wenn Reitzenstein seine Neigung bekämpfte, Vermutungen darüber anzustellen, wie der Gegner zu seiner Auffassung gekommen sei. Was er auch diesmal wieder S. 424 ff. über mich zu erzählen weiß, hat mich selbst aufs höchste überrascht. In Wirklichkeit war es bei mir so gegangen, daß mir die Märtyrer a k t e und insbesondere die nachkonstantinische Märtyrerakte die Aufgabe stellte. Von da aus bin ich zum Märtyrer gekommen. Meine Anschauung war fertig, einschließlich der Stoffsammlung, auch der Verwertung der Stephanusgeschichte, ehe ich mich an Kattenbuschs Aufsatz erinnerte. Daß die Übereinstimmung mich bestärkte und ich dann bei der Darstellung dem früheren Forscher das ihm gebührende Verdienst ließ, war doch wohl selbstverständlich.) — P. Corssen, Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche. N. Jahrb. f. d. klass. Altertum Bd. 34 (1915) S. 481 ff. — Ders., *Μάρτυς* und *ψευδόμαρτυς* ebenda Bd. 35 (1916) S. 424 ff — G. Krüger, Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1916 S. 264 ff.

das, wenigstens was Reitzenstein und Corssen anlangt, nicht der Fall ist. Es liegt mir deshalb daran, die Frage einem weiteren Kreis zu unterbreiten.

Um den ursprünglichen Sinn des Märtyrernamens zu erklären, hatte ich hingewiesen auf 1. Cor. 15, 15 *εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται.* Ich hatte in dem Ausdruck *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* das vorgesetzte *ψευδο-* als das verneinende Vorzeichen für die Wortgruppe *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* gefaßt, demgemäß übersetzt „vorgebliche Gotteszeugen“[1]) und daraus gefolgert, es müsse in der Urgemeinde einen Sprachgebrauch gegeben haben, nach dem man die Zeugen der Auferstehung Christi *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* nannte. Das schien mir die Fortsetzung der Stelle noch zu bestätigen. Denn dort sagt Paulus, das *τοῦ θεοῦ* aufnehmend und unterstreichend: wir wären dann nicht bloß keine *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* mehr, sondern würden uns sogar ein *μαρτυρεῖν κατὰ τοῦ θεοῦ* zuschulden kommen lassen. Reitzenstein[2]) hat dagegen eingewendet, *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* bedeute nach dem Zusammenhang nur „falsche Aussagen über Gott machend“. Meine Erinnerung, daß das griechisch doch nur *ψευδομαρτυροῦντες περὶ τοῦ θεοῦ*, aber niemals *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* heißen könnte, hat auf Reitzenstein keinen Eindruck gemacht. Er stellt vielmehr meiner Erklärung von *ψευδόμαρτυς* = vorgeblicher (nicht: lügenhafter) Zeuge den Satz entgegen[3]): „Das Substantiv *ψευδόμαρτυς* scheint hiervon“ — von der in der Rechtssprache üblichen Bedeutung von *ψευδομαρτυρεῖν* — „beeinflußte jüngere Bildung, die der Bedeutung nach zu *ψευδομαρτυρεῖν* so steht, wie *ψευδολόγος* zu *ψευδολογεῖν* und in umgekehrter Entwicklung *ψευδόμυθος* zu *ψευδομυθεῖν*. Auch bei *ψευδόμαντις, ψευδοπροφήτης* u. dgl. läßt sich Holls Scheidung kaum durchführen.“ Dadurch ist mir erst deutlich geworden, daß

1) Ich habe mich dafür nicht, wie Krüger S. 265 A. 1 sagt, auf Luther „berufen“, sondern nur erwähnt, daß auch Luther die meiner Meinung nach richtige Auffassung vertrete. Übrigens gestehe ich bei dieser Gelegenheit gern, daß ich bei Luther ein viel feineres Sprachgefühl finde, als bei den Neueren, die „genauere“ Übersetzungen liefern, indem sie jedes Futurum als Futurum wiedergeben und jeden Optativ vom Conjunctiv unterscheiden.

2) Historia monachorum S. 85 A. 4.

3) Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1916 S. 464 A. 1.

ich weiter ausholen muß. Die Bildungen mit *ψευδο-* zerfallen in zwei scharf getrennte Gruppen, die völlig unabhängig nebeneinander stehen. Die eine geht vom Hauptwort aus. Hierher gehören *Ψευδηρακλῆς, Ψευδοφίλιππος, ψευδόμαντις, ψευδόχριστος, ψευδοπροφήτης* usw. Die andere knüpft an das Zeitwort — und zwar immer ein transitives — an und entwickelt von da aus zunächst ein nomen agentis. So ergibt *ψευδῆ λέγειν* den *ψευδολόγος, ψευδῆ λαλεῖν* den *ψευδολάλος*, ganz ebenso wie *σπέρματα λέγειν* den *σπερμολόγος* oder *βάττα λέγειν* den *βαττολόγος*. Von diesem Verbalsubstantiv werden dann wieder Zeitwörter abgeleitet: *ψευδολογεῖν, ψευδολαλεῖν, σπερμολογεῖν, βαττολογεῖν* von *ψευδολόγος* usw. Nur auf dem Umweg über das Verbalsubstantiv sind diese Formen zu erklären. Denn ein Zeitwort *λογεῖν* = sagen ist in der Sprache nicht vorhanden. Es ist unmöglich, diese beiden Gruppen aufeinander zurückzuführen. Denn erstens, soweit es sich um Substantive handelt, stehen diese hier und dort auf ganz verschiedener Stufe. *Ἡρακλῆς, προφήτης, μάντις* sind an sich schon fertige Hauptworte, an die das *ψευδο-* nur angeschoben wird. Dagegen gibt es ein Substantiv *λόγος* = der Redende, *δόξος* = der Wähnende nicht. Das Hauptwort entsteht hier erst bei der Bildung, d. h. bei der Zusammensetzung. Daß es einen *λάλος* gibt, stört die Regel nicht. Zweitens aber, und das ist das Entscheidende, hat der vorgesetzte Stamm *ψευδο-* beide Male grammatisch ganz verschiedenen Wert. Im ersten Fall vertritt er ein Adverb. Der *Ψευδηρακλῆς* ist ein *ψευδῶς δοκῶν Ἡρακλῆς εἶναι*, ebenso wie *ψευδόμαντις* ein *ψευδῶς δοκῶν μάντις εἶναι*. Im zweiten Fall dagegen vertritt *ψευδο-* einen Accusativ. Der *ψευδολόγος* ist = *ψευδῆ λέγων*, wie *σπερμολόγος* = *σπέρματα λέγων*. Natürlich wird ein *ψευδοπροφήτης* sachlich immer zugleich einer sein, der Lügen vorbringt[1]). Aber das liegt nicht in der Bildung als solcher und ist deshalb auch nicht die ursprüngliche Bedeutung, so gewiß ein *Ψευδηρακλῆς*

---

1) G. Krüger ist auch dabei eine Entgleisung begegnet. Er schreibt: „Daß *ψευδόμαρτυς*" — was Krüger nach Reitzenstein „falsche Aussagen über Gott machend" deutet — „einer ist, der den von ihm beanspruchten Namen eines *μάρτυς* zu Unrecht führt, versteht sich daneben von selbst." Nach den üblichen Denkregeln verhält es sich anders. Es kann wohl einer, der ein wahrer Prophet ist, gelegentlich etwas Irriges weissagen; aber wer keinen Anspruch auf den Namen eines Propheten hat, kann überhaupt niemals eine wahre prophetische Aussage machen.

nicht ein Herakles ist, der lügt, sondern einer, der sich für Herakles ausgibt.

Sobald man sich über diese einfachen Dinge klar ist, kann man keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, wohin *ψευδόμαρτυς* gehört. *Ψευδόμαρτυς* von *ψευδομαρτυρεῖν* aus erklären heißt Roma von Romulus ableiten. Denn *μάρτυς* kommt nicht von *μαρτυρεῖν* her, sowenig wie es erst in der Zusammensetzung mit *ψευδο-* entstanden ist; sondern es ist ein vorher schon fertiges Hauptwort, ganz desselben Ranges wie *προφήτης* oder *μάντις*. Dann kann das Wort nur den vorgeblichen, den schwindelhaften Zeugen bedeuten.

Das bestätigt auch die Platostelle (Gorgias 472 B/C), die sich Corssen[1]) von Fuhr hat sagen lassen. Sie war mir längst bekannt; denn sie steht in jedem Lexicon, sogar im alten Grimm. Aber gegen ihre Verwertung bei Corssen muß ich mich allerdings wenden. Corssen gibt als ihren Sinn an: „die Wahrheit auf der einen Seite als die einzig wahre *μάρτυς*, die sogenannten Zeugen, die nichts beweisen, auf der anderen". Daß die Wahrheit selbst Zeugin sein soll, ist eine seltsame Vorstellung, zu der auch die Ausführung bei Plato keinerlei Anlaß bietet. Vielmehr hat die Wahrheit Zeugen. Und zwar ist in diesem Fall der einzig echte Zeuge für sie Sokrates (*ἐὰν μὴ ἐγώ σοι μαρτυρῶ εἷς ὢν μόνος*); die anderen alle sind *ψευδομάρτυρες*, d. h. nur scheinbare, vorgebliche Zeugen[2]). Genau derselbe Sinn, wie ich ihn bei Paulus vorfinde.

Wem das Bisherige noch nicht genügen sollte, den müßte, meine ich, der Genetiv überzeugen, der bei Paulus mit *ψευδόμαρτυς* verbunden ist. Paulus redet nicht einfach von *ψευδομάρτυρες*, sondern von *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*. An diesem Genetiv zerschellt jeder Versuch, von *ψευδομαρτυρεῖν* auszugehen.

---

1) Jahrb. f. d. klass Altertum 1916 S. 425.

2) Auch im vorhergehenden muß ich anders übersetzen als Corssen. Die Worte *ἐνίοτε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθείη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι* bedeuten nach Corssen „hört man auf das Zeugnis der vielen, so würde wohl manchmal einer durch ihr falsches Zeugnis zum Lügner gestempelt werden". Hier kommt gerade das Schönste, die reizende Bildung *καταψευδομαρτυρεῖν*, nicht zu ihrem Recht. Ich gebe den Sinn frei so wieder „denn es kann auch vorkommen, daß einer durch schwindelhafte Zeugen niedergezeugt wird, wenn sie in der Mehrheit sind und etwas zu bedeuten scheinen".

Wer freilich meint, man könnte *ψευδομαρτυρῶν περὶ τοῦ θεοῦ* mit Unterdrückung des *περί* in *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ* zusammenziehen, oder wer vollends wie G. Krüger *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* und *ψευδομάρτυρες κατὰ τοῦ θεοῦ* für dasselbe ansieht[1]), mit dem will ich über sprachliche Dinge nicht streiten.

Geht man, wie ich es für richtig halten muß, von *μάρτυς* aus, so handelt es sich noch um die Bedeutung des Genetivs. Ich hatte ihn als Genetiv des Eigentums genommen und demgemäß *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* mit „zu Gott gehörige, von Gott aufgestellte Zeugen“ übersetzt. Corssen dagegen erklärt, es sei „ein objektiver Genetiv. Der *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ* der falschen Hypothese sagt von Gott etwas aus, was er nicht getan hat“. Er fährt dann freilich fort: „Der *μάρτυς τοῦ θεοῦ* ist zugleich auch von Gott bestellt und durch seinen Mund bezeugt Gott selbst die Wahrheit.“ Ich nehme an, daß Corssen dieses Weitere nur im Sinn einer sachlichen Schlußfolgerung hinzugefügt hat. Denn es ist doch wohl im Neuen Testament genug damit gesündigt worden, daß man Ausdrücke wie *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* u. ä. gleichzeitig für Subjekts- und Objektsgenetive erklärte, und ich darf bei Corssen billigerweise die Einsicht voraussetzen, daß grammatisch nur entweder das eine oder das andere möglich ist. Seine Behauptung, *τοῦ θεοῦ* in *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* sei Objektsgenetiv, muß ich freilich rundweg bestreiten. Denn man kann wohl sagen *μαρτυρεῖν τι* von einer Sache, aber niemals *μαρτυρεῖν τινα* von der Person; in diesem Fall muß *περί* stehen. Dementsprechend kann auch *μάρτυς* wohl eine Sache im Objektsgenetiv von sich abhängen haben — *οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες* Act. 2, 32 —, aber nimmermehr eine Person. Ein Zeuge über Gott müßte *μάρτυς περὶ θεοῦ* heißen. Es wird also wohl dabei bleiben, daß *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* Eigentumsgenetiv ist, und wenn G. Krüger mich im Ton einer gewissen sittlichen Entrüstung fragt: „Sind etwa *μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ* von Christus aufgestellte Zeugen?“ so kann ich darauf nur erwidern: Allerdings; eine andere Erklärung des Genetivs gibt es überhaupt nicht als „zu Christus gehörige, von Christus

1) Nur beiläufig merke ich an, daß man von vornherein nicht, wie dies Krüger tut, aus Plato den Ausdruck *ψευδομάρτυρες κατ' ἐμοῦ* erheben darf. Denn es heißt dort *ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος*; das will besagen, daß *κατ' ἐμοῦ* von *παρασχόμενος* und nicht von *ψευδομάρτυρας* abhängt.

aufgestellte Zeugen". Krüger glaubt freilich Corssens Auffassung noch mit einem weiteren Grund stützen zu können. Er meint, daß zu Bildungen wie *ψευδόχριστος, ψευδάδελφος* sich ein Genetiv nicht hinzudenken lasse. Das ist mir neu. Kann man nicht sagen *ψευδάδελφοι ἡμῶν*? Oder weiß Krüger nicht, daß auch *Χριστὸς τοῦ θεοῦ* vorkommt? Wenn nun ein Schriftsteller wie Paulus, der knappen Ausdruck liebt und dabei eine gewisse Kühnheit nicht scheut, den Anspruch eines Schwindlers zurückweisen wollte, dürfte er dann nicht von einem *ψευδόχριστος τοῦ θεοῦ* reden? Oder wie sollte er sich griechisch anders ausdrücken, wenn er nicht einen langen Satz bilden wollte[1])?

---

1) Es wäre für den Leser ebenso langweilig wie für mich selbst, wenn ich all die sonstigen Unachtsamkeiten Corssens und Krügers hier vorführen wollte. Nur auf einen Punkt möchte ich zurückkommen, weil er sachlich von besonderer Bedeutung ist. Um den Ausdruck *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* zu belegen, hatte ich Apoc. 11, 3 beigezogen: *καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου.* Denn es schien mir fraglos, daß *μου* in Vertretung von *τοῦ θεοῦ* stünde, und es war mir wichtig, daß *μάρτυς τοῦ θεοῦ* in diesem Zusammenhang mit *προφήτης* wechselt (vgl. v. 10). Corssen macht nun dagegen die Einleitungsworte des Stücks 11, 1 geltend: *καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ λέγων· ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ.* Er folgert aus dem im Satz stehenden *τοῦ θεοῦ*, daß nicht Gott selbst der Redende sein könne. Als ob in der prophetischen Rede Gott von sich nicht auch in der dritten Person sprechen könnte. Wessen Zeugen sollen denn die Betreffenden sonst sein? Etwa eines Engels? Kann jemand anders als Gott ihnen etwas „geben"? Vollends wo sie in v. 10 ausdrücklich *προφῆται* heißen. Es ist ebenso unwirksam, wenn Corssen gegen meinen Versuch, von diesem Sprachgebrauch *μάρτυς τοῦ θεοῦ = προφήτης* aus 1. Cor. 15, 15 zu erklären, einwendet: „Aber die Zeugen von Christi Auferstehung wie Kephas und die Zwölfe bezeugten doch nach Paulus die Auferstehung Christi nicht als Propheten, sondern als Zeugen eines realen Vorgangs." Schließen sich denn Prophet sein und Zeuge eines realen Vorgangs sein, gegenseitig aus? War das Gesicht Jes. 6 nicht auch ein realer Vorgang? Oder war nach der Meinung des Paulus die Auferstehung Christi in dem Sinn „real", daß man Christus dabei sah, wie man einen Menschen auf der Straße gehen sieht? Gehörte dazu nicht eine *ἀποκάλυψις*? Vgl. Gal 1, 16 *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί.* G. Krüger hat zwar diese Dinge nicht aufgenommen, aber im übrigen es sich noch bequemer gemacht. Er betont im Anschluß an Reitzenstein, daß Apoc. 11, 3 ff. mit dem Sprachgebrauch *μάρτυς τοῦ θεοῦ = προφήτης* ganz allein stünde. Selbst wenn das völlig zuträfe — P. Kleinert macht mich auf Jes. 43, 10 *γένεσθέ μοι μάρτυρες* und 43, 12 *ὑμεῖς ἐμοὶ μάρτυρες* aufmerksam, wo sich mindestens eine Vorstufe dafür findet —, dürfte man die Stelle darum übergehen? Enthält

Schließlich möchte ich noch an eine Stelle erinnern, an der mir Paulus sich selbst auszulegen scheint. 2. Cor. 11, 13 heißt es: *ψευδαπόστολοι . . . μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους θεοῦ.* Die Erklärung, die Paulus hier von *ψευδαπόστολοι* gibt, läßt sich unmittelbar auf unsern Fall übertragen: die *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* sind *μετασχηματιζόμενοι εἰς μάρτυρας τοῦ θεοῦ.*

Berlin. KARL HOLL.

---

sie nicht eine Frage, die man zu beantworten verpflichtet ist? Krüger fährt jedoch noch fort: „Ferner aber geht aus Apoc. 11, 7 deutlich hervor, daß die dort erwähnten Propheten erst nach Beendigung ihrer Tätigkeit (*ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν*) vom Tier getötet werden. Somit kann aus dieser Stelle nicht der Beweis geführt werden, daß der Prophet wie der christliche Blutzeuge *μάρτυς* durch seinen Tod wird." Wo habe ich denn das behauptet? Ich denke, ich habe gesagt, daß im Begriff des *μάρτυς* wie des Propheten das Grundlegende eben das „Zeugen", das „Bezeugen" ist. Der Umstand, daß nach spätjüdischer Anschauung der Prophet sterben muß, ist etwas, was die Übertragung des Zeugennamens auf den Märtyrer vermittelt; aber deshalb wird man nach der ältesten christlichen Anschauung noch nicht dadurch zum *μάρτυς*, daß man den Tod erleidet, sondern dadurch, daß man etwas bezeugt.

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΠΑΡΑ ΦΕΡΕΚΥΔΗΙ.

Als der Bakchylides gefunden wurde, sprang die weitgehende Übereinstimmung seiner Darstellung der Proitidensage in dem pythischen Siegeslied für Alexidamos von Metapont (X) mit dem Odysseescholion *ο* 225, dessen Subscriptio Pherekydes als Quelle bezeichnet (fr. 24), sofort in die Augen. Weicht auch der Schluß, die Art der Heilung, ab, der Anfang, die Gotteslästerung der Proitiden, wird genau in derselben Weise erzählt, so daß die Folgerung nicht abzuweisen scheint, Pherekydes, oder wer sonst der Gewährsmann des Scholiasten sein mag, habe aus derselben Quelle geschöpft wie Bakchylides. Und doch ist diese Folgerung nicht richtig. Vielmehr ist für diesen Teil des Scholions Bakchylides selbst die Quelle und wir haben es mit einer der bei den Mythographen so häufigen Dichterparaphrasen[1]) zu tun, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt:

Odysseescholion.	Bakchylides X 47 ss.
διὰ τὴν ἀκμαιότητος ἀνεπιλο-	*παρθενίαι γὰρ ἔτι*
γιστίαν ἁμαρτουσῶν εἰς Ἥραν·	*ψυχᾶι κίον ἐς τέμενος*
παραγενόμεναι γὰρ εἰς τὸν τῆς	*πορφυροζώνοιο θεᾶς·*
θεᾶς νεὼν ἔσκωπτον αὐτὸν λέ-	*φάσκον δὲ πολὺ σφέτερον*
γουσαι πλουσιώτερον μᾶλλον	*πλούτωι προφέρειν πατέρα ξαν-*
εἶναι τοῦ πατρὸς οἶκον.	*θᾶς παρέδρου*
	σεμνοῦ Διὸς εὐρυβίαι.

Eine verzeihliche Flüchtigkeit, die den Sinn nicht berührt, ist es, wenn die Paraphrase die Mädchen nicht auf den Reichtum ihres Vaters, sondern auf die Pracht seines Palastes hinweisen läßt. Ein stärkeres Versehen enthält der zweitnächste Satz, der die V. 85 ss. frei wiedergibt:

ἤδη γὰρ ἡ νόσος δεκαετὴς	
καὶ ὀδύνην φέρουσα οὐ μόνον	*τὸν δ'* (d. Proitos) *εἷλεν ἄχος*
αὐταῖς ταῖς κόραις, ἀλλὰ καὶ	*κραδίαν, ξεί-*
τοῖς γεγεννηκόσιν.	*να τέ νιν πλᾶξεν μέριμνα.*

---

1) Das Material ist fleißig, wenn auch nicht ganz vollständig zusammengestellt in der Hallischen Dissertation von Rudolf Goedel, De poetarum graecorum epicorum lyricorum tragicorum apud mythographos memoria, der auch diese Entlehnung notirt (p. 53), ohne seine Beobachtung weiter zu verfolgen. S. auch Oidipus I 511 ff.

Woher stammt hier die auch sachlich anstößige Angabe, daß der Wahnsinn der Proitiden zehn Jahre gedauert habe, während Bakchylides bis zur Heilung nur dreizehn Monate verstreichen läßt? V. 92 ss.:

τρισκαίδεκα μὲν τελέους
μῆνας κατὰ δάσκιον ἠλύκταζον ὕλαν
φεῦγόν τε κατ' Ἀρκαδίαν
μηλοτρόφον.

Sie beruht auf grobem Mißverständnis der V. 55 ss.

φεῦγον δ' ὄρος ἐς τανίφυλλον,
σμερδαλέαν φωνὰν ἱεῖσαι,
Τιρύνθιον ἄστυ λιποῦσαι
καὶ θεοδμάτους ἀγυιάς·
ἤδη γὰρ ἔτος δέκατον
θεοφιλὲς λιπόντες Ἄργος
ναῖον ἀδεισιβόαι
χαλκάσπιδες ἡμίθεοι
σὺν πολυζήλωι βασιλεῖ.

Bei oberflächlicher Lektüre hat der Paraphrast die gesperrten Worte zu den vorhergehenden gezogen, vielleicht auch ohne weiterzulesen angenommen, daß die Schilderung von der Flucht der Proitiden noch weiter gehe, während der Vers die seit der Ansiedlung des Proitos in Tiryns verflossene Zeit angibt. Die ausgehobenen Sätze stammen also keinesfalls aus Pherekydes, sondern aus Bakchylides. Der Rest des Scholions aber ist durchaus einheitlich und ihn dem Pherekydes abzusprechen haben wir keinen Grund. Er berührt sich in seinem Kern mit der Erzählung des Apollodor (II 2), unterscheidet sich aber in einigen Punkten so wesentlich von ihr, daß Pherekydes für diesen Teil der Bibliothek nicht die Quelle sein kann. Dort hat Proitos drei Töchter, Lysippe, Iphinoe und Iphianassa, bei Pherekydes nur zwei, Lysippe und Iphianassa. Bei Apollodor verlangt Melampus für die Heilung den dritten Teil des Königtums. Das dünkt Proitos anfangs zu viel; da aber die Raserei der Mädchen immer toller wird, willigt er ein. Nun aber fordert der Seher auch für seinen Bruder Bias den gleichen Anteil am Königtum, und auch dies muß Proitos notgedrungen zugestehen. Bei Pherekydes bittet sich Melampus nur einen angemessenen Lohn aus (*κατάξιον τῆς θεραπείας μισθόν*), und Proitos verspricht ihm aus freien Stücken Anteil am Königtum und eine seiner Töchter nach eigner Wahl. Bei Apollodor fängt der Seher die Mädchen mit Hilfe kräftiger Jünglinge ein und vollzieht dann an ihnen die Heilung mit

Arzneimitteln, die er zuerst erfunden hat. Bei Pherekydes heilt er sie durch Opfer und Gebete an Hera. Bei Apollodor heiratet Melampus die Iphianassa, Bias die Lysippe. Bei Pherekydes nur Melampus die Iphianassa. Das bedeutsame ist, daß der Logograph den Bias ausschaltet; denn dieser ist bei ihm bereits mit Pero, der Tochter des Neleus, vermählt[1]). Freilich hat auch Apollodor die Geschichte, wie Melampus seinem Bruder zum Besitz dieses schönen Mädchens verhilft, vorher, und zwar diesmal wirklich aus Pherekydes, erzählt, aber in ganz anderem Zusammenhang und im Rahmen einer andern Genealogie (I 9, 12), und in solchen Fällen rechnet der Verfasser der Bibliothek darauf, daß der Leser Disharmonien nicht beachtet oder sie sich gefallen läßt[2]). In dem Odysseescholion sind also auf das Pherekydes-Excerpt einzelne Flicken aus dem Gedicht des Bakchylides aufgesetzt, oder man kann auch sagen, es sei aus Bakchylides und Pherekydes compilirt[3]). Die Quellenangabe müßte correct lauten: *ἡ ἱστορία παρὰ Βακχυλίδηι καὶ Φερεκύδηι.* Daß der Name des Bakchylides ausgefallen sei, will ich aber vorläufig weder behaupten noch bestreiten.

Bekanntlich hat Ed. Schwartz (De Schol. Hom. 41 ss.) die Glaubwürdigkeit solcher Quellenangaben mit großem Erfolg verdächtigt und den unbestreitbaren Nachweis erbracht, daß in manchen Fällen die Angabe nur für einen einzelnen Punkt, zuweilen einen recht unwesentlichen, zutrifft. Aber es scheint mir die Skepsis doch zu weit getrieben, wenn man dies Resultat so verallgemeinert, daß man jeder derartigen Angabe den Glauben versagt. Die selbstverständliche Voraussetzung für die mißbräuchliche Anwendung solcher Quellenangaben ist es doch, daß ursprünglich solche Angaben authentisch waren. Und zu diesen zuverlässigen Quellenangaben dürfte die eben besprochene gehören. Ich kann ihr noch eine zweite zugesellen, deren Richtigkeit zu controlliren wir seit kurzem imstande sind, die Subscriptio des Iliasscholions AB *M* 292, die diesmal wirklich zwei Gewährs-

1) Fr. 75 (Schol. Od. λ 289) aus dem 7. Buch. In dieses Buch und nicht in das zweite, wohin es C. Müller gestellt hat, gehört auch fr. 24.

2) Es bedarf kaum des Hinweises, daß die thessalische Sage von Melampus bei Iphiklos und die argivische von Melampus und den Proitiden, die beide darauf hinauslaufen, daß der Seher seinem Bruder eine schöne und reiche Frau verschafft, gänzlich unabhängig voneinander sind und eigentlich einander ausschließen.

3) Über dieses bei den Mythographen sehr beliebte Verfahren s. Oidipus I 544 ff.

männer nennt, Hesiod und Bakchylides. Der neue Oxyrhynchosband bringt uns die Stelle aus den Hesiodeischen Katalogen, auf die sich das erste Citat bezieht (XI 1358 Fr. I Col. 1). Ich setze die arg verstümmelten Verse her, aber ohne die Ergänzungen der Herausgeber, soweit sie nicht selbstverständlich sind. Denn wenn sie auch dem Sinn, der nirgends zweifelhaft sein kann, gerecht werden, so sind sie doch im übrigen nicht allzu glücklich. Dann lasse ich das Scholion folgen.

ἐπέρησε δ' ἄρ' ἁλμυρὸν ὕδωρ
Διὸς δμηθεῖσα δόλοισι
πατὴρ καὶ δῶρον ἔδωκεν
Ἥ]φαιστος κλυτοτέχνης
ἰδ]υίῃσιν πραπίδεσσι
φέρων. ὃ δ' ἐδέξατο δῶρον.
κούρη]ι Φοίνικος ἀγαυοῦ [1]).
ηλε τανισφύρωι Εὐρωπείηι
πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶ[ν τε
νύ]μφης παρὰ καλλικόμοιο
ἔτικτ]εν ὑπερμενέϊ Κρον[ίωνι
νεων ἡγήτορας ἀνδ[ρῶν
Μίνω τε κρείοντα] δίκαιόν τε Ῥαδάμαν[θυν
καὶ Σαρπηδόνα δῖον] ἀμύμονά τε κρατερ[όν τε

Iliasscholion.

Εὐρώπην τὴν Φοίνικος Ζεὺς θεασάμενος ἔν τινι λειμῶνι μετὰ νυμφῶν ἄνθη ἀναλέγουσαν ἠράσθη καὶ κατελθὼν ἤλλαξεν ἑαυτὸν εἰς ταῦρον καὶ ἀπὸ τοῦ στόματος κρόκον ἔπνει· οὕτως τε τὴν Εὐρώπην ἀπατήσας ἐβάστασε καὶ διαπορθμεύσας εἰς Κρήτην ἐμίγη αὐτῆι· εἶθ' οὕτως συνώικισεν αὐτὴν Ἀστερίωνι τῶι Κρητῶν βασιλεῖ· γενομένη δὲ ἔγκυος ἐκείνη τρεῖς παῖδας ἐγέννησε, Μίνωα, Σαρπηδόνα καὶ Ῥαδάμανθυν. ἡ ἱστορία παρ' Ἡσιόδωι καὶ Βακχυλίδηι.

Eine regelrechte Paraphrase, in der *ἐπέρησε δ' ἄρ' ἁλμυρὸν ὕδωρ* durch *διαπορθμεύσας*, *Διὸς δμηθεῖσα δόλοισι* durch *τὴν Εὐρώπην ἀπατήσας* wiedergegeben ist [2]), und keineswegs eine mythographische Trivialität.

---

1) Daß in diesen Versen, die in der Paraphrase nicht berücksichtigt werden, von dem Halsband die Rede war, das Hephaistos für Zeus gefertigt hatte und dieser der Europa schenkte, haben Grenfell und Hunt richtig erkannt; vgl. Apollodor III 4, 2, 3.

2) Auch die Rede der Europa in den Karern des Aischylos fr. 99 ist,

Bezüglich Hesiods hat sich also die Richtigkeit der Quellenangabe herausgestellt. Aber wo bleibt Bakchylides? Ed. Schwartz (d. Z. XXXIX 1904, 642) wollte das Citat lediglich auf die ersten Worte *Εὐρώπην τὴν Φοίνικος* beziehen und glaubte, daß damit auf Bakchylides XVI 31 s. *Φοίνικος ἐρατώνυμος κόρα* angespielt werde. Indessen dasselbe lesen wir jetzt bei Hesiod, und daß für dieselbe Tatsache in solchen Subscriptionen auf zwei Autoren verwiesen sein sollte, ist zwar nicht ganz unmöglich, aber doch nicht gerade wahrscheinlich. Vor allem aber wird man nach den oben bei dem Odysseescholion gemachten Erfahrungen Bakchylideisches Gut in dem zu suchen haben, was bei Hesiod nicht steht. Das ist zunächst die Angabe, daß Zeus die Europa dem Kreterkönig Asterion zur Frau gegeben habe. Das läßt sich weder in die oben ausgeschriebenen Versfragmente hineinbringen, noch wird es in den folgenden Versen 15ss. erzählt, denn diese handeln ausschließlich von Sarpedon, seiner Herrschaft über Lykien und seiner Teilnahme am trojanischen Krieg[1]). Dagegen steht dasselbe bei Apollodor III 1, 2, 1. Über den Anfang des Scholions läßt sich schwer urteilen, da die entsprechenden Hesiodverse nicht erhalten sind, aber es versteht sich von selbst, daß dort die Verwandlung des Zeus in einen Stier erzählt war, so daß der erste Satz bis *εἰς ταῦρον* für Hesiod in Anspruch genommen werden darf. Aber das Motiv, daß der Athem dieses Stiers nach Krokus duftet, scheint mir mehr für Bakchylides als für Hesiod zu passen. Es kehrt in der griechischen Literatur noch zweimal wieder. Erstens bei Apollodor, den wir sich schon eben mit einem Bakchylideischen Satz des Scholions berühren sahen, I 1, 1, 2: *ταύτης Ζεὺς ἐρασθεὶς ταῦρος ῥόδον ἀποπνέων χειροήθης γενόμενος ἐπιβιβασθεῖσαν διὰ τῆς θαλάσσης ἐκόμισεν εἰς Κρήτην*[2]). Denn *ἀποπνέων* für das über-

---

wie sich jetzt herausstellt, auf dieser Hesiodstelle aufgebaut. Vergleicht man sie aber mit dem Iliasscholion, so erkennt man so recht den Unterschied zwischen dichterischer Bearbeitung und Paraphrase.

1) Auch mit diesen Versen zeigt das oben erwähnte Aischylosfragment aus den Karern (fr. 99, 15ff.) nahe Berührungen. Auch dieses Drama handelte ja vom Tod des Sarpedon.

2) Der Satz ist durch Dittographie der Worte *διὰ τῆς θαλάσσης* früh in Unordnung geraten. So lautet er in der Epitome: *ἦν ταῦρος διὰ τῆς θαλάσσης ῥόδον ἀποπλέων χειροήθης γενόμενος ἐπιβιβασθεῖσαν διὰ τῆς θαλάσσης ἐκόμισεν.* Im Archetypos unserer Handschriften hat der Schreiber, statt *διὰ τῆς θαλάσσης* an der ersten Stelle zu streichen, den Satz da-

lieferte *ἀποπλέων* ist eine evidente Emendation von Sevin, die Clavier mit Recht aufgenommen hat. Ob man aber mit diesem so weit gehen soll, auch für *ῥόδου* aus dem Iliasscholion *κρόκου* einzusetzen, ob Apollodor selbst willkürlich geändert hat, was keineswegs ausgeschlossen ist, oder ob der Stier in der gemeinsamen Vorlage sowohl nach Krokus als nach Rosen duftete, und der eine Paraphrast die Rosen, der andere den Krokus weggelassen hat, ist eine Frage von nebensächlicher Bedeutung. Zweitens lesen wir in der Europe des Moschos V. 89 ss.

> *ἤλυθε δ' ἐς λειμῶνα καὶ οὐκ ἐφόβησε φαανθεὶς*
> *παρθενικάς, πάσῃσι δ' ἔρως γένετ' ἐγγὺς ἱκέσθαι*
> *ψαῦσαί θ' ἱμερτοῖο βοός, τοῦ δ' ἄμβροτος ὀδμὴ*
> *τηλόθι καὶ λειμῶνος ἐκαίνυτο λαρὸν ἀυτμήν.*

Hier haben wir nicht nur wieder den süßen Athem des Stiers, der lieblicher duftet als alle Blumen der Wiesen, sondern es entspricht auch das *ψαῦσαι ἱμερτοῖο βοός* dem *ταῦρος χειροήθης* des Apollodor. Diese Übereinstimmung zwingt zu der Annahme einer gemeinsamen Quelle, eines Europagedichts des Bakchylides, dessen Existenz man dem Zeugnis des Iliasscholiasten jetzt wohl glauben wird. Auch in der Kunst läßt sich seine Spur verfolgen; denn wenn auf einem bekannten pompejanischen Bild[1]) eine von Europas Gespielinnen ihr Gesicht dem Maul des Zeusstieres nähert, so wird sie wohl durch seinen süßen Atem dazu verlockt werden.

Die Subscriptio des Iliasscholions habe ich oben so gegeben, wie sie im Venetus A steht. Im Venetus B lautet sie: *ἱστορεῖ Ἡσίοδος*. Der Name des Bakchylides ist also ausgelassen. Durch diese Tatsache scheint die oben offengelassene Frage, ob am Schluß des Odysseescholions das Bakchylidescitat fortgefallen ist, in bejahendem Sinne entschieden zu werden.

Halle (Saale). CARL ROBERT.

---

durch einzurenken versucht, daß er *πίπτει* hinter *ἐρασθείς* und *ὅς* hinter *ταῦρος* interpolirte.

1) Rodenwaldt, Composit. d. pompejan. Wandgem. S. 70 Abb. 11.

MISCELLEN.

ZU SUIDAS.

Suidas fügt seiner Glosse v. *ὑπεράγοντα· ὑπερέχοντα* als Beleg für den Sprachgebrauch folgenden Satz aus einem nicht genannten Schriftsteller bei: *τὸν δὲ ὑψηλὸν ἡλικίᾳ* (*ἡλίκα* codd. BE Med.) *ὄντα καὶ ὑπεράγοντα τὸν ἐπίσκοπον τὴν βλάβην τῇ κεφαλῇ δέξασθαι.* Die in diesem Citat geschilderte Situation rief mir sofort eine Stelle aus den Fragmenten der Kirchengeschichte des Theodorus Lector II 11 ins Gedächtnis: *οἱ ἐπίβουλοι Εὐφημίου* (Erzbischofs von Constantinopel) *τινὶ ὑποθέμενοι παρεσκεύασαν ἔμπροσθεν τοῦ μιτατωρίου ξίφος κατ' αὐτοῦ γυμνῶσαι καὶ κατὰ τῆς κεφαλῆς Εὐφημίου ὁρμῆσαι. ἀλλὰ Παῦλος ὁ ἔκδικος τῆς ἐκκλησίας μακρὸς ὢν τὴν πληγὴν κατὰ τῆς κεφαλῆς ἀντὶ Εὐφημίου λαβὼν ἐκινδύνευσεν.* Noch mehr entspricht dem Citat des Suidas der jener Epitome entnommene Bericht in der Chronik des Theophanes p. 139, 15 ff.: *Παῦλος δὲ ὁ ἔκδικος τῆς ἐκκλησίας ὑπερωμίας ὢν τὴν πληγὴν κατὰ τῆς κεφαλῆς ἐ δ έ ξ α τ ο καὶ ἐκινδύνευσεν.* Daß sich die von Suidas ohne Nennung des Namens des Bischofs angeführte Stelle in der Tat auf dies Ereignis bezieht, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß sich im Lexicon mehrere andere Citate finden, die von demselben Patriarchen Euphemios handeln und die gleiche nahe Verwandtschaft mit den Fragmenten der Kirchengeschichte des Theodorus zeigen. Besonders deutlich sieht man dies bei der umfangreichsten dieser Stellen, Suidas v. *φατρία.* Das entsprechende Stück aus dem Werk des Theodorus ist allerdings in den Fragmenten nicht erhalten, wohl aber in der Chronik des Georgios Monachos p. 623, 20 ff., der die Epitome in ausgiebigster Weise benutzt und meistenteils wörtlich abgeschrieben hat, während Theophanes p. 134, 19 ff. die gleiche Quelle verkürzt und in freierem Wortlaut wiedergegeben hat.

Suidas	Georgios
Ἀναστάσιος σιλεντιάριος, ὁ μετέπειτα βασιλεύσας, ἐπὶ Εὐφημίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως καθέδραν κατασκευάσας μετά τινων ἐφατρίαζεν. ὁ δὲ Εὐ-	*Εὐφήμιος ζηλωτὴς ἦν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ τοὺς ἐναντίους ἐδίωκεν. ὧν πρῶτος ἦν Ἀναστάσιος ὁ τότε σιλεντιάριος, ὕστερον δὲ βασιλεὺς γενό-*

φήμιος μετὰ ἀπειλῆς λέγει αὐτῷ, ἢ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ θαμίζοντα τὰ ταύτης φρονεῖν, ἢ μηδόλως ἐπιβαίνειν πρὸς τὸ διαστρέφειν τοὺς ἀπειροτέρους. εἰ δὲ παρὰ ταῦτα πράξειας, ἐκτεμὼν σου τὴν κόμην τοῖς δήμοις σε θριαμβεύσω. ἔκτοτε ἡσυχίαν ἦγεν. ἀντείχετο γὰρ τῆς Εὐτυχοῦς δόξης.

μενος. ὃν τὰ Εὐτυχοῦς μαθὼν φρονοῦντα καὶ ὀχλοποιοῦντα ἰδὼν τὴν καθέδραν αὐτοῦ τὴν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀνέτρεψε καὶ αὐτῷ χαλεπῶς ἀπειλῶν ἐδήλωσεν ὡς εἰ μὴ τὰ τῆς ἡσυχίας ἄγει, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἀποκείρει καὶ τοῖς δήμοις θριαμβεύει.

Eine weitere in Betracht kommende Stelle ist das Citat bei Suidas v. *κατασπεύσαντα. κακῶς βουλευθέντα, ἐχθρὰ βουλευσάμενον. Αἴτιον δὲ τούτων Εὐφήμιον οἷα εἰς πολιτείαν καὶ εἰς βασιλείαν κατασπεύσαντα καὶ τοῖς τυραννοῦσι συμφραξάμενον.*

Bernhardy schreibt diese Worte völlig willkürlich dem Priskos zu, der einmal einen Euphemios Magister nennt und rühmt (Frg. 26, FHG ed. Müller IV 102), aber ohne daß an dieser Stelle irgend etwas den Worten des Suidas Entsprechendes von ihm berichtet wird. Daß auch hier wieder der Erzbischof von Constantinopel gemeint ist, und dies Citat inhaltlich mit den oben behandelten Stellen im engsten Zusammenhang steht, ersieht man aus Theodor. Lect. II 12: *Ἀναστάσιος ὁ βασιλεὺς τὰς ἐπιβουλὰς τῶν Ἰσαύρων ἐπιγράψας τῷ Εὐφημίῳ καὶ ὡς γράμματα πεπομφότος τοῖς τυράννοις συνήγαγε τοὺς ἐπιδημοῦντας ἐπισκόπους* (vgl. Theophanes p. 139, 6 ff.). Von der Einbeziehung einer weiteren Stelle des Suidas (v. *προστεθέντος· συνευδοκήσαντος. τοῦ δὲ Εὐφημίου προστεθέντος τῷ ἀνδρὶ καὶ δεδωκότος αὐτῷ τὴν τῶν ὑπηρετῶν ὑπουργίαν*) müssen wir absehen, denn weder ist der Name des Euphemios hier völlig sicher, da der Cod. A die Lesart *Εὐθυμίου* bietet, noch findet sich bei den oben genannten Autoren eine Parallele zu dieser Erzählung. Da der Ausdruck *ὑπηρέται* auch für das geistliche Amt der Subdiakonen gebraucht wird (s. Ducange, Gloss. p. 1641), so wäre allerdings auch hier die Beziehung auf den Erzbischof von Constantinopel nicht unmöglich.

Da die Citate sämtlich anonym sind, so wird man sich betreffs des benutzten Schriftstellers auf Vermutungen beschränken müssen, doch wird es nach meinen Ausführungen über die Quellen der Historiker-Citate des Suidas (Byz. Zeitschr. XXI 381 ff., XXIII 1 ff.) niemandem zweifelhaft sein, daß wir ihn in dem Kreise derer zu

suchen haben, deren Werke den Redaktoren der Constantinischen Excerptsammlung zur Verfügung standen. Allerdings wissen wir nicht sicher, in welchem Umfange darunter die Kirchenhistoriker vertreten waren; in den erhaltenen Bänden finden wir nur Excerpte aus der Kirchengeschichte des Sokrates. Es ist aber zweifellos, daß sie in viel weiterem Umfange in dem verlorenen Titel *περὶ ἐκκλησιαστικῶν* verwendet waren, und nicht unmöglich, daß sie auch zu dem verlorenen, die byzantinischen Autoren enthaltenden 3. Bande des Titels *περὶ ἀρετῆς* beigesteuert haben. Da aber Suidas sowohl diesen Band wie den Titel *περὶ ἐκκλησιαστικῶν* (vgl. d. Z. XXI 1886 S. 1ff.) ausgiebig benutzt hat, so können wir uns doch aus den im Lexicon verwerteten Werken einigermaßen ein Bild von den den Excerptoren zur Verfügung stehenden Kirchenhistorikern machen. Danach würde für unsere Citate nur eben Theodorus Lector in Frage kommen, da die übrigen vor der Regierungszeit des Kaisers Anastasios schrieben. Diese Möglichkeit wird auch dadurch nicht ausgeschieden, daß der Wortlaut starke Abweichungen zeigt, denn die uns erhaltenen Fragmente des Theodorus gehören einer stark verkürzenden Epitome an, bei der es nicht ausgeschlossen ist, daß der Epitomator den Wortlaut des Originals stark veränderte. Von den Werken der weltlichen Literatur, die in der Constantinischen Sammlung excerpirt sind, behandeln nur Malalas, Johannes Antiochenus und Georgios Monachos die Regierungszeit des Anastasios. Letzterer scheidet bei den erheblichen Abweichungen des Wortlauts aus. In der Chronik des Malalas, wie sie uns erhalten ist, wird nur in einer Zeile (p. 400, 1) die Absetzung des Euphemios erwähnt und mit religiösen Gründen erklärt, in der kurzen Erzählung vom isaurischen Aufstand (Mal. p. 393, 12; Exc. de insid. p. 167, 24) findet sich keine Andeutung von einer Einmischung des Patriarchen. Dagegen könnte die Erzählung sehr wohl in der Chronik des Johannes Antiochenus gestanden haben, denn in dem uns in den Exc. de insidiis p. 142, 2 (Frg. 214[b] in den FHG V 30) erhaltenen Stück der Erzählung von der Rebellion der Isaurier handelt es sich nach Theoph. Chron. p. 137, 25ff. nur um die ersten Kämpfe, während die vermittelnde Tätigkeit des Euphemios nach Theoph. p. 139, 6ff. erst in einer späteren Phase des Krieges eingriff, über die uns der Bericht des Johannes nicht erhalten ist.

Marburg. C. DE BOOR.

KARTHAGISCHE SEESTRATEGIE IM JAHRE 406 v. CHR.

Die von der karthagischen Flotte im Beginn des sicilischen Feldzugs von 406 befolgte Handlungsweise hat die ihr gebührende Beachtung — meines Wissens — bisher noch nicht gefunden. In den Darstellungen der namhaftesten Historiker von Fach[1]) fehlt jeder Hinweis, daß und aus welchem Grunde ihr Vorgehen besonderes Interesse beanspruchen darf. Auch die Seeofficiere, die sich, wie vor allem Kapitän zur See A. Stenzel, in so dankenswerter Weise mit der Marinegeschichte des Altertums beschäftigt haben, sind, wie auf die Seekämpfe zwischen Karthago und Syrakus überhaupt[2]), auch auf das zu besprechende Ereignis nicht näher eingegangen.

Karthago plante, nachdem es sich durch den Feldzug von 409 v. Chr. im westlichen Sicilien an Stelle der bisherigen Oberhoheit über die drei Phönikerstädte (Motye, Panormos und Solus) ein wirkliches, fest organisirtes und tributzahlendes Herrschaftsgebiet (*ἐπικράτεια*) geschaffen hatte, die Eroberung der ganzen Insel und rüstete zunächst zum Angriff auf Akragas, die blühendste Griechenstadt der Südküste. Im Frühjahr 406 waren für diese Expedition eine ansehnliche Kriegsflotte[3]) und zahlreiche Transportschiffe, die ein außergewöhnlich starkes Heer an Bord hatten, unter dem Oberbefehl Hannibals, des Eroberers von Selinus und Himera, in Karthago bereit. Aber diesmal konnte er nicht mit ungestörter Überführung der Invasionsarmee rechnen. Während er drei Jahre zuvor mit der Kriegs- und Transportflotte gleichzeitig nach Sicilien hatte hinübergehen dürfen, weil die als einziger Gegner zur See in Betracht kommende Flotte von Syrakus nicht zur Stelle war, da sie zur Bekämpfung der Athener noch im Ägäischen Meere weilte, lagen im Jahre 406 die Verhältnisse recht ungünstig für Karthago. Denn die syrakusanische Flotte war aus dem Osten zurückgekehrt und beherrschte die sicilischen Gewässer. 40 Trieren stark hatte sie

---

1) Grote, Holm, Meltzer, Ed. Meyer und Beloch; desgl. in Altens Handbuch für Heer u. Flotte, Bd. IX (1912) S. 25.

2) Darüber hoffe ich später einmal zu handeln.

3) Ihre wirkliche Stärke ist nicht überliefert. Xenophon (Hellenika I 5, 21) nennt 120 Trieren; nach Diodor XIII 80, 6—7 wären es 90 gewesen.

einen Vorstoß nach der Westküste der Insel unternommen und nahe Motye in einer erbitterten Schlacht — der frühesten, die zwischen Syrakusanern und Karthagern auf dem Meere geliefert wurde — ein von Hannibal dorthin entsandtes Geschwader[1]) geschlagen; 15 karthagische Schiffe wurden vernichtet, die übrigen 25 entkamen nur unter dem Schutze der Nacht. Es war das einzige Mal, daß in den jahrhundertelangen Kämpfen, die Griechen und Karthager um den Besitz der Centralinsel des Mittelmeers ausfochten, ein Feldzug mit einem Zusammenstoß zur See begann. Das Verbleiben der Sieger an der Westküste Siciliens bewies, daß sie entschlossen waren, die Überfahrt des feindlichen Heeres zu verhindern.

Der karthagische Oberbefehlshaber stand also vor der Frage, wie er angesichts der seebeherrschenden Flotte von Syrakus den Transport seiner Truppen nach Sicilien bewerkstelligen solle. Zwei verschiedene Wege kamen dafür in Betracht. Er konnte entweder die Transportflotte mit seinen Kriegsschiffen geleiten oder mit diesen allein in See gehen, um jener den Weg freizumachen. Einem gemeinsamen Marsch von Kriegs- und Transportflotte standen aber schwerwiegende Bedenken entgegen. Die Transportflotte war an sich eine wehrlose, unbehilfliche Masse, die der feindlichen Flotte ein vortreffliches Angriffsziel bot, zugleich aber für die geleitenden Kriegsschiffe ein beträchtliches Hemmnis darstellte. Denn wenn Hannibal sie bei der Begegnung mit den Syrakusanern mit ins Gefecht führte, waren die Bedeckungsstreitkräfte durch die stete Sorge um die Beschirmung des Convois in ihrer Bewegung erheblich behindert und nicht in der Lage, ihre Kampfkraft zur Geltung zu bringen: denn sie mußten auf schnelle Fahrt und infolgedessen auf die Rammtaktik, durch die der Kampf entschieden wurde, verzichten. „Das Wesen des Seegefechts aber ist die Bewegung und die Offensive, und um eine Seestreitmacht im Gefecht voll auszunutzen zu können, muß der Führer ungehindert über die volle Bewegung seiner Schiffe zu verfügen in der Lage sein. Daran wird er aber durch die Aufgabe, gleichzeitig eine Transportflotte zu schützen, wesentlich behindert. Zwischen der in der Natur der

1) Über seine Aufgabe ist nichts bekannt. Fuhr es voraus, um die See zu sichern, weil man in Karthago damit rechnete, daß die zurückgekehrte Flotte von Syrakus die Überfahrt des karthagischen Heeres hindern würde? Erst seine Entsendung hatte den Vorstoß der syrakusanischen Flotte zur Folge, wie Diodor ausdrücklich bezeugt.

Sache begründeten Offensive und der ihr auferlegten wenigstens teilweisen Defensive besteht ein Widerspruch[1])." In der Tat kann eine Taktik, die teils auf Bekämpfung des Gegners, teils auf Deckung des Trosses gerichtet ist, nur eine halbe Taktik sein[2]).

Auch wenn der karthagische Admiral beim Zusammentreffen mit der syrakusanischen Flotte, um frei in seinen Bewegungen zu sein, sich von seinem Transport losgelöst und sich mit seinen Kriegsschiffen gegen sie gewendet hätte, um ihr möglichst keine Zeit und Gelegenheit zu geben, den Transport anzugreifen, so hätte solche Handlungsweise dessen Sicherheit nicht unbedingt gewährleistet; im Falle der Niederlage der karthagischen Kriegsschiffe wäre er aber gleichfalls verloren gewesen.

Diese taktischen Erwägungen waren es zweifellos, die Hannibal bestimmten, eine andere Art des Vorgehens zu wählen. Er sah davon ab, Kriegs- und Transportschiffe gleichzeitig nach Sicilien in Marsch zu setzen, und entschloß sich, zuerst mit der eigenen Schlachtflotte die feindliche aufzusuchen und niederzukämpfen, um dadurch die Seeherrschaft zu erringen, die seiner Transportflotte dann eine ungestörte Überfahrt ermöglichen würde[3]). Sein Vorhaben mutet ganz modern an. Noch heute gehört es ja zu den Grundsätzen der Kriegführung zur See, daß — im allgemeinen — das Ansetzen eines Landkrieges über See erst dann erfolgen darf, nachdem die feindliche Flotte, die die Überführung des Heeres nach ihrem Lande hindern will, in einer Schlacht vernichtet oder, falls sie sich nicht zum Kampfe stellt, in ihren Häfen blockirt und auf diese Weise von den Wasserstraßen, die der Transport passiren muß, ausgeschlossen worden ist.

Sobald die Nachricht vom Siege der Syrakusaner durch die entkommenen Schiffe nach Karthago gebracht worden war, ging

1) Stenzel, Seekriegsgeschichte in ihren wichtigsten Abschnitten Bd. II S. 24.

2) Ein schlagendes Beispiel dafür ist das Verhalten der Römer in der Seeschlacht am Eknomos (256 v. Chr.), in die sie ihren Transport mitnahmen. Wenn sie schließlich die Schlacht auch gewannen, so hätte der Kampf doch leicht zu ihren Ungunsten entschieden werden oder sie hätten ohne Transportflotte an jenem Tage einen viel durchschlagenderen Erfolg erzielen können (vgl. Marine-Rundschau 1910 S. 229).

3) *Ἔσπευδε γὰρ τοὺς μὲν Συρακοσίους κωλῦσαι χρήσασθαι τῷ προτερήματι, ταῖς δὲ ἰδίαις δυνάμεσιν ἀσφαλῆ παρασκευάσαι τὸν κατάπλουν* (Diodor XIII 80 7).

Hannibal mit 50 Trieren nach der Westküste Siciliens ab. Aber der von ihm gesuchten Entscheidungsschlacht um die Seeherrschaft entzog sich die syrakusanische Flotte. Aus nicht bekannten Gründen wagte sie den Kampf gegen die wenn auch nur geringe karthagische Übermacht nicht[1]), sondern räumte freiwillig ihre vorgeschobene Stellung und kehrte nach dem Heimatshafen zurück. So war der Seeweg für die Transportflotte freigeworden, die nun sofort die Überfahrt nach Sicilien antrat.

Hannibals Handlungsweise — das älteste Beispiel dieser Art, das wir überhaupt aus der Überlieferung kennen — darf wohl als vorbildlich bezeichnet werden. Er bewies ein klares Verständnis dafür, wie notwendig es ist, die Seeherrschaft zu erringen, bevor man an ein so gefährliches Unternehmen wie den Transport eines Heeres über See nach dem feindlichen Lande herantritt. Aber sein Verfahren blieb vereinzelt; eine Analogie dazu findet sich meines Wissens in der Seekriegsgeschichte des Altertums nicht mehr[2]). Erst in der englischen Marine des 15. Jahrhunderts begegnen wir gleichem planmäßigen Handeln. König Heinrich V. setzte im Jahre 1417 sein Heer erst dann zum Landkriege in Nordfrankreich an, als er durch die vorausgesandte Schlachtflotte die Seeherrschaft an sich gerissen und den Seeweg dorthin für seine Transportflotte gesichert hatte, was durch die Vernichtung der französischen Flotte in der Schlacht vor Harfleur am 25. Juli gelungen war[3]).

Berlin. F. GRAEFE.

1) Altens Handbuch spricht a. a. O. fälschlich von einer zweiten, für Syrakus unglücklichen Seeschlacht.

2) Agathokles hatte bei seiner Expedition nach Afrika (310 v. Chr.) seine Truppen auf den Kriegsschiffen untergebracht und durch überraschenden Bruch der karthagischen Blockade vor Syrakus einen Kampf mit der feindlichen Schlachtflotte zu vermeiden gewußt.

3) Wm. Laird Clowes, The Royal Navy. Bd. I S. 380.

ZUM RITUAL DER ARVALBRÜDER.

Die im Herbst des Jahres 1914 bei der Untersuchung der Überreste der alten Basilika von San Crisogono unter der gleichnamigen mittelalterlichen Kirche in Trastevere gefundene Marmorplatte mit Protokollen der Arvalbrüder [1]) aus dem J. 240 n. Chr. stellt die bedeutsamste Bereicherung dar, die unsere Kenntnis vom Rituale dieser Priesterschaft nach den Ausgrabungen der Jahre 1867—1869 erfahren hat. Denn während die Ausbeute aus den zahlreichen seit der Veröffentlichung im CIL VI 2023—2119 zutage gekommenen Bruchstücken [2]) überwiegend der Zeitgeschichte und Prosopographie zugute gekommen ist, liefert die neue Urkunde nicht nur einen weiteren wichtigen Beleg für den bisher nur aus 2—3 Beispielen bekannten eigenartigen Sühnbrauch des *lustrum missum*, sondern gibt auch eine ausführliche Beschreibung des Maifestes der Priesterschaft, welche die bisher bekannte in wesentlichen Punkten ergänzt und berichtigt: 'da muß sich manches Rätsel lösen, doch manches Rätsel knüpft sich auch'. Die ersten Herausgeber, G. Mancini und O. Marucchi, denen wir eine von einer guten Photographie begleitete Entzifferung und Umschrift des Textes verdanken [3]), konnten in dem ihrer Veröffentlichung beigefügten Commentare die hier sich bietenden Probleme meist nur flüchtig berühren. Sehr viel tiefer dringen die kurzen, aber inhaltreichen Anmerkungen,

1) Die Frage, wie der Stein aus dem etwa eine deutsche Meile vor der Porta Portese gelegenen Arvalenhaine nach Trastevere kommen konnte, beantworten die italienischen Herausgeber einleuchtend durch den Hinweis auf die von O. Marucchi (Nuovo Bullett. di archeol. crist. XVII 1911 S. 12f., vgl. Notiz. d. Scavi 1914 S. 464f.) nachgewiesenen alten Beziehungen der Kirche San Crisogono zu den unmittelbar an den Arvalenbezirk anstoßenden Katakomben der Generosa, die im 7. Jahrhundert für die genannte Kirche Reliquien lieferten.

2) Alles zusammen bei Hülsen, Ephem. epigr. VIII p. 316 ff. und (bis zum J. 1898) CIL VI 32338—32398; dazu neuerdings die unten S. 323 unter E und F genannten Stücke.

3) Notiz. d. Scavi 1914 S. 464—478; danach auch bei Cagnat-Besnier, L'année épigraph. 1915 nr. 102; vgl. auch die vorläufige Mitteilung von O. Marucchi, Bull. arch. comun. XLII 1914 S. 34 ff.

mit denen H. Dessau die Wiedergabe des Hauptteiles der Inschrift (der Beschreibung des Maifestes) in der Mantissa seiner Inscriptiones latinae selectae III 2 (1916) nr. 9522 versehen hat; sie bilden Grundlage und Ausgangspunkt für jeden weiteren Versuch der Erklärung.

Die oben und an der rechten Seite abgebrochene Platte von 0.56 größter Höhe, 0.72 Breite enthielt 3 Columnen Schrift, von denen die letzte, am meisten rechts stehende bis auf die 1—5 Buchstaben umfassenden Anfänge von 15 Zeilen, die sich einer sichern Ergänzung entziehen, vernichtet ist. Die erste und zweite Columne sind oben um etwa 1/8 ihrer ganzen Höhe verstümmelt, der Breite nach aber vollständig erhalten bis auf die ersten 6 Zeilen der ersten Columne, von denen der schräg von rechts oben nach links unten verlaufende Bruch nur die Zeilenenden in erst kleiner, dann wachsender Ausdehnung übriggelassen hat. Der Ausfall im oberen Teile der zweiten Columne läßt sich dem Inhalte nach auf etwa 6—7 Zeilen schätzen, woraus sich für die erste ein Defekt von etwa 11—12 Zeilen ergeben würde. Die der Kursive sich nähernde und an Ligaturen reiche Schrift trägt den fahrigen Charakter ihrer Zeit, Orthographie und sprachliche Correctheit sind verwahrlost, Schreibfehler ziemlich häufig; die Zahl der Buchstaben in der Zeile bewegt sich in der Regel zwischen 42 und 47, geht aber vereinzelt auch darüber und darunter bis zu 49 und 38. Die Datirung auf das J. 240 ergibt sich aus Col. I Z. 20 f. *ex litteris domin(i) n(ostri) imp(eratoris) Caes(aris) M. Antoni Gordiani p(ii) f(elicis) a(ugusti) p(ontificis) m(aximi) t(ribunicia) p(otestate) III co(n)s(ulis) p(atris) p(atriae)*, womit die Jahresbezeichnung [*Vettio*[1]) *Sabino II* . . . . . . *Venusto co(n)s(ulibus)*] gewonnen wird. Mit dem Anfang der ersten Columne begann aller Wahrscheinlichkeit nach ein neues Jahr (240), das im unteren Teile der dritten Columne seinen Abschluß fand: denn die italienischen Herausgeber haben richtig erkannt, daß von den erhaltenen Zeilenanfängen dieser Columne der durch größere Schrift ausgezeichnete achte, auf den ein freier Raum in Breite von 2—3 Zeilen folgte, zur Datirung des folgenden Jahres 241 gehörte: *Imp(eratore) [Caes(are) M. Antonio Gordiano p(io) f(elice) a(ugusto) II et Claudio Pompeiano co(n)s(ulibus)]*. Danach muß sich das erhaltene Bruchstück CIL VI 2114 (weiter unten mit H bezeichnet), das von den Zusammenkünften der Arvalbrüder in den

1) Vgl. Mommsen, Ges. Schrift. VIII 237.

ersten Monaten des J. 241 berichtet, unmittelbar angeschlossen haben, und da es nach Marangoni im J. 1744 bei der nahe bei San Crisogono gelegenen Kirche San Pasquale gefunden worden ist (es ist jetzt in der Sakristei der Kirche Santa Maria in Trastevere eingemauert), so haben offenbar beide Bruchstücke den Weg vom Arvalenhain nach Trastevere gemeinsam zurückgelegt.

Da sich infolge des Kriegszustandes nur wenige Exemplare des Jahrganges 1914 der Notizie degli Scavi in Deutschland befinden, scheint es zweckmäßig, den Text des von Dessau nicht wiedergegebenen Teiles der Inschrift mit den Ergänzungen der italienischen Herausgeber hier abzudrucken, wenn ich auch nur die religionsgeschichtlich interessanten Teile ausführlicher behandeln möchte. Den bei Dessau allgemein zugänglichen Teil citire ich nach dessen Zeilenzählung, die in der zweiten Columne um 2 Ziffern hinter der der Editio princeps zurückbleibt, weil diese die beiden ersten, vollständig ergänzten Zeilen mitzählt, während Dessau sie außer Berechnung läßt. Zur größeren Übersichtlichkeit und Bequemlichkeit des Citirens bezeichne ich die hauptsächlich in den Bereich der nachfolgenden Untersuchung fallenden Protokolle nach ihrer zeitlichen Abfolge mit Buchstaben:

A = Protokoll vom J. 183, CIL VI 2099 (Dessau 5047);
B = vom J. 218, CIL VI 2104 (Dessau 5039);
C = vom J. 219, CIL VI 2067 p. 522 f. (Dessau 5040);
D = vom J. 224, CIL VI 2107 (Dessau 5048);
E = Protokoll eines noch zu bestimmenden Jahres, vielleicht 237 (s. unten S. 339), CIL VI 2109, ergänzt durch ein bei der Constantinsbasilika gefundenes Stück, Notiz. d. Scavi 1899 S. 267f., beide Stücke zusammen im Faksimile nach Abklatsch bei Hülsen, Klio II 1902 S. 277;
F = vom J. 239 (jetzt im Vatikan), Bull. arch. comun. XXXIX 1911 S. 129 ff. Taf. IX—X (Cagnat-Besnier, L'année épigraph. 1912 nr. 33);
G = vom J. 240, unsere Inschrift;
H = vom J. 241, CIL VI 2114.

Erste Columne.

[*VII Idus Ian*(*uarias*)]

[*Fratres Arvales ante pronaum aedis Concordiae conve*]*ner*(*unt*)

21*

[ad indicendum sacrificium d]eae Diae in VI IIII
[III Kal(endas) Iun(ias); adf(uerunt) Fab(ius) Fortunat(us) Victorin(us) pr]omag(ister) vice Fl(avi) Luciliani
[mag(istri), ...]tus pr(aetor), C. Ann(ius) Percen-
5 *[nianus, Caesonius Luci]llus: edicto perlecto faus[t]e et creb-*
[ris vocibus adc]lamaverunt.

Die durch zahlreiche Beispiele (Henzen, Acta fratr. Arval. S. 4 ff.) bekannte *indictio sacrificii deae Diae* in der abgekürzten Fassung, die auch in F nahezu wörtlich übereinstimmend vorliegt: der in den älteren Berichten über diese Handlung regelmäßig angeführte Wortlaut der vom Magister in einem feierlichen Akte vorgetragenen Indiktionsformel ist weggefallen, dafür findet sich am Schlusse der Hinweis auf die Hochrufe, mit denen die Brüder die Ansage begrüßen: auch ein Zeichen der Zeit. Wie in F ging gewiß auch in unserer Inschrift der Bericht über die *vota annua* vom 3. Januar voraus, der samt Jahres- und Tagesdatum in dem verlorenen oberen Teile der Columne gerade Platz finden konnte. Das Tagesdatum der *indictio* bewegt sich in den Protokollen innerhalb der Grenzen vom 7. (*VII Idus*) bis 12. (*prid. Idus*) Januar. Der hier und Z. 9 *Fl(avius) Lucilianus* genannte Magister des Jahres, der bei allen in unserer Inschrift berichteten Handlungen durch den Promagister Fab(ius) Fortunatus Victorinus [1]) vertreten wird, also offenbar durch Krankheit oder Abwesenheit von Rom dauernd an der Ausübung seiner Amtspflichten verhindert war, heißt Z. 22 *Fl(avius) Honoratus*, trug also den vollen Namen Flavius Honoratus Lucilianus; er könnte sehr wohl der Fl(avius) Lucilianus, Legat von Moesia inferior unter Maximinus (235—238) [2]) sein, der seinerseits wahrscheinlich mit dem unter den *patroni c(larissimi) v(iri)* des Albums von Canusium (CIL IX 338 vom J. 223) aufgeführten L. Flavius Lucilianus identisch ist.

Pr(idie) Kal(endas) April(es)
[Fr]a[t]res Arvales in luco deae Diae via Camp(ana) apud lapidem V conv(enerunt)
per Fab(ium) Fortunatum Victorinum promag(istrum) vice Fl(avi) Luciliani

1) Über die Person vgl. Groag, Real-Encykl. VI 1770 nr. 77.
2) CIL III Suppl. 7605. 14462.

10 *mag(istri) op(eris) inchoandi causa luci sublucandi et arborum*
oblaquead(arum) et aliar(um) restituendarum; huius rei lustrum
missum suovetaur(ilibus) maiorib(us) et ante aed(em) deae Diae boves f(eminas) a(uro)
iunctas alb(as) n(umero) II, Iano patr(i) ar(ietes) n(umero) II, Iov(i) verb(eces) n(umero) II, sive
deo sive deae verb(eces) n(umero) II, virg(inibus) ov(es) n(umero) II, famul(is) dis verb(eces) n(umero) II,
15 *Lar(ibus) verb(eces) n(umero) II, matri Lar(um) ov(es) n(umero) II, Flor(ae) ov(es) n(umero) II, Vest(ae) m(atri) ov(es) n(umero) II,*
item ante Caes(areum) Gen(io) d(omini) n(ostri) imp(eratoris) M. Antoni Gordiani p(ii) f(elicis) a(ugusti) t(aurum) a(uratum):
sollemn(ibus) sacrif(iciis) fact(is) felicia dix(erunt).

Den großen Sühnakt des *lustrum missum*, der allemal dann vorgenommen werden mußte, wenn sich aus zwingenden Gründen die Beseitigung von Bäumen des heiligen Hains und ihre Entfernung aus dem geweihten Bezirke nötig machte, kennen wir vollständig aus den Protokollen der Jahre 183 (A) und 224 (D), während aus dem J. 218 (B) und einem unbekannten Jahre dieser Zeit (E) Bruchstücke gleichartiger Aufzeichnungen erhalten sind, die aber weder den Anlaß der Feier erkennen lassen, noch eine völlig unzweifelhafte Herstellung der Götterreihen gestatten. Die beiden vollständigen Exemplare, von denen A die Götterreihen zweimal, sowohl beim Anfangs- wie beim Schlußopfer, gibt, bieten, im wesentlichen völlig übereinstimmend, hinter den dem Mars geltenden [1]) Suovetaurilia und dem am Altar vor dem Tempel der Dea Dia dargebrachten Kuhopfer folgende Liste der an *arae temporales* durch Opfer von je 2 Tieren des *genus ovillum* zu versöhnenden Götter: Ianus pater, Iuppiter, Mars, Iuno deae Diae, Sive deus sive dea, Virgines divae, Famuli divi, Lares, Mater Larum, Fons, Flora, Summanus (nur in D), Vesta mater, Vesta deorum dearumque, Adolenda Commolenda Deferunda (oder Adolenda Coinquenda), endlich die Divi imperatores (die Einzelheiten bei Henzen a. a. O. S. 143 ff.). Von diesen Gott-

1) Vgl. Oldenberg, De sacris fratrum Arvalium quaestiones (Diss. Berlin 1875) S. 42 ff.

heiten fehlen in unserer Inschrift Mars, Iuno deae Diae, Fons, Summanus, Vesta deorum dearumque, die 'Sondergötter' Adolenda Commolenda usw. und die Divi, an deren Stelle der in D (noch nicht in A) neben ihnen (durch ein Stieropfer) verehrte Genius des regierenden Kaisers tritt. Der Grund zu dieser Verkürzung der Götterreihe liegt wohl eher in einem Verfalle des ganzen Gottesdienstes als in dem besonderen Anlasse der Feier, der von dem der in AD berichteten Sühnakte nicht wesentlich verschieden ist: in unserer Inschrift handelt es sich um das Ausschneiden des Gehölzes und um das Ausheben und Ersetzen kranker Bäume, dort um die Entfernung eines auf dem Giebel des Tempels gewachsenen Feigenbaumes oder vom Blitze getroffener Bäume, die Handlungen z. B. des Herunterholens (*deferre*), Zerkleinerns (*commolere*) und Zerhackens (*coinquere*) der Äste müssen hier wie dort ausgeführt worden sein, aber der entsprechenden Sondergottheiten[1]) gedenkt unser Protokoll nicht. Ähnlich verkürzt erscheint die Götterreihe auch in dem Bruchstücke E, dessen stark verstümmelte zweite Columne allerdings eine überzeugende Ergänzung nur teilweise zuläßt. Zu erkennen ist folgendes:

[*Fratres Arv(ales) in luco deae Diae via Camp(ana) apud lap(idem) V conv(enerunt) per P. Ael(ium)*]
[*Se*]*cundinum m*[*ag(istrum) op(eris) inchoandi causa* . . . .]
aliam arborem s[. . . . . *huius rei*]
lustr(um) miss(um) suove[*tauril(ibus) maiorib(us) et ante aedem deae Diae b(oves) f(eminas)*]
5 MAL *alb(as) n(umero) II* IV[. . . . . *item*]
ad ar(as) temp(orales) Ian[*o patr(i) ar(ietes) II, Iovi verb(eces) II, Iunoni deae Diae ov(es) II, sive deo*]
sive deae ver[*b(eces) II, virginibus divis ov(es) II, famulis divis verb(eces) II, La-*]
rib(us) verb(eces) II, m[*atri Lar(um) ov(es) II, Fonti verb(eces) II, Florae ov(es) II, Summano patri*]
verb(eces) atr(os) II, V[*estae matri ov(es) II, Vestae deor(um) dear(um)q(ue) ov(es) II, item ante*]

1 Vgl. über sie meine Abhandl. z. röm. Religions- und Stadtgeschichte S. 310f.

10 *tetrastulum* [*Genio d(omini) n(ostri) imp(eratoris)* ....
.... *t(aurum) a(uratum)*].

Die sicheren Ergänzungen von Z. 1. 4. 7. 8 ergeben eine Zeilenlänge von rund 50 Buchstaben (Z. 10 braucht als letzte natürlich nicht ganz ausgefüllt gewesen zu sein), daraus folgt, daß in Z. 6 hinter Iuppiter von den beiden zur Auswahl stehenden Ergänzungen *Marti ar(ietes) II* und *Iunoni deae Diae ov(es) II* die letztere als die längere und allein den Raum füllende vorzuziehen ist. Damit ist in Z. 5 die Ergänzung *Iu*[*noni deae Diae* usw. ausgeschlossen [1]: auch in den übrigen Protokollen erhält Iuno deae Diae ihr Opfer nie zusammen mit Dea Dia am Altar vor dem Tempel, sondern innerhalb der mit Ianus beginnenden, mit Vesta schließenden Reihe der übrigen Gottheiten, denen an *arae temporales* geopfert wird. So muß die Ergänzung von Z. 5, für welche die Parallelurkunden keinerlei Anhalt bieten, offen bleiben; darüber, was zwischen dem Kuhopfer an Dea Dia und der Erwähnung der *arae temporales* (Z. 6) gestanden haben könnte, wage ich keine Vermutung. Daraus, daß hier ebenso wie in D der in AG (wahrscheinlich auch in B) fehlende Summanus ein Opfer erhält, wird zu schließen sein, daß wie dort so auch hier der unbekannte, in der Lücke Z. 2. 3 enthalten gewesene Anlaß zu der Entfernung und Ersetzung (Z. 3 etwa *aliam arborem s*[*ubstituendam*]) von Bäumen durch einen nächtlichen Blitzschlag gegeben worden war [2]. Wenn die italienischen Herausgeber der Meinung sind [3], das *sive deo sive deae* gebrachte Opfer und nicht minder die Weihung des bekannten palatinischen Altars des C. Sextius Calvinus (CIL VI 30694) *sei deo sei deivae* hätten dem *Genius urbis Romae sive mas sive femina* (Serv. Aen. II 351) gegolten, so verkennen sie die wichtige Tatsache, daß diese Formel [4] doch nicht der Anrufung einer bestimmten und stets derselben, zweigeschlechtig gedachten Gottheit dient, sondern der Verehrung eines unfaßbaren *numen*, mit der je nach der Lage des einzelnen Falles sehr verschiedenartige Vorstellungen verbunden

1) Vielleicht kann man statt IV lesen IM, so daß *im*[*molarer(unt)*' zu ergänzen wäre.

2) Relig. u. Kultus d. Römer² S. 135.

3) Die von ihnen fragweise vorgeschlagene Identifikation der *famuli di* mit den der altrömischen Religion völlig fremden Fauni ist ein ganz haltloser Einfall, der besser unterdrückt worden wäre.

4) Weitere Belege Relig. u. Kultus² S. 38 A. 1.

sein können. Wenn diesem Gotte in DEG zwei Hammel, dagegen in AB zwei Schafe geopfert werden, so sehen wir daraus, daß das römische Ritual sich aus der Schwierigkeit, den Grundsatz *diis feminis feminas, mares maribus hostias immolare* (Arnob. VII 19) auf Gottheiten ungewissen Geschlechts anzuwenden, durch abwechselndes Darbringen bald der einen, bald der andern Gattung herausgeholfen hat. Die Ergänzung von Z. 9. 10 scheint (mit Ausnahme des Kaisernamens, der von der Datirung der Inschrift abhängt, s. unten S. 339) völlig sicher, da nach Ausweis der Parallelüberlieferung am Schlusse der ganzen Opferreihe nur ein Akt des Kaiserkultes gestanden haben kann. Dann ist aber die Stelle von entscheidender Bedeutung für eine alte Streitfrage der Topographie des Arvalenhains. Denn wenn hier an derselben Stelle, an der sowohl die neue Inschrift (G) wie alle sonstigen Urkunden der gleichen Art (ABD) das Caesareum nennen, das aus sonstigen Erwähnungen als Versammlungsraum der Priesterschaft bekannte *tetrastulum* erscheint, so spricht das für die früher von Mommsen[1]) und noch neuerdings von R. Engelmann[2]) verfochtene Identität beider Gebäude, während die neuere Forschung[3]) sich überwiegend von dieser Meinung abgewendet und für die vor 50 Jahren von Pellegrini ausgesprochene Vermutung entschieden hatte, daß das Caesareum in dem auf der Anhöhe gelegenen Rundgebäude[4]) zu erkennen sei, auf dessen Überresten das Winzerhäuschen der Vigna Jacobini erbaut ist; das Tetrastylum aber muß, wie sein Name zeigt, viereckigen Grundriß gehabt haben und lag sicher in der Ebene am Fuße der Anhöhe, da es in den Protokollen von den von dort zum Tempel der Göttin ziehenden Priestern regelmäßig heißt *lucum ascenderunt*. Der Rundbau galt früher als der Tempel der Dea Dia, bis dieser Ansicht einmal durch den Hinweis darauf, daß mit der Annahme eines Rundtempels die Erwähnung des *fastigium aedis deae Diae* (in A) unvereinbar sei[5]), vor allem aber durch die übereinstimmenden, an

1) Reden und Aufsätze S. 278 Anm., vgl. auch seine Bemerkung bei Henzen, Acta p. XXII n. 1.

2) Berl. Philol. Wochenschr. 1908 Sp. 863.

3) S. namentlich W. Altmann, Die italischen Rundbauten (1906) S. 63 ff.

4) Über die Beziehungen des Rundbaus zum Herrscherkult vgl. O. Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs (S. Ber. Akad. Heidelberg 1913, 5. Abhandl.) S. 39 f.; Triskaidekadische Studien (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XVI 1, 1916) S. 6.

5) Die Annahme, daß der Rundtempel einen rechteckigen Vorbau

den Steinen selbst gemachten Beobachtungen von Hülsen[1]), Vaglieri[2]), Hula und Bormann[3]), nach denen eine Anbringung der Protokolltafeln an der Wand eines Rundbaues aus technischen Gründen als unbedingt ausgeschlossen gelten muß, der Boden entzogen wurde. In unlösbarem Widerspruche mit diesen Feststellungen steht aber die neuerdings mit allem Nachdruck, zugleich unter Berufung auf die verstorbenen Augenzeugen W. Henzen und C. L. Visconti, abgegebene Versicherung des letzten noch lebenden Teilnehmers an den Ausgrabungen von 1867—69, R. Lanciani[4]), daß damals die Inschriftenplatten der Protokolle rings um das Rundgebäude, von links nach rechts in nahezu chronologischer Abfolge geordnet, zutage gekommen seien. Bei dieser Sachlage ist das Problem vorläufig unlösbar; dagegen, daß der Tempel der Dea Dia ein Rundtempel gewesen wäre, spricht die aus der neuen Inschrift Col. II Z. 36 *ianua mediana deae Diae aperta est* bekannt gewordene Tatsache, daß er drei Türen hatte. Die in der Vigna Vignoli, in der Niederung zwischen Straße und Tiber, befindlichen Überreste eines größeren Gebäudes könnten sehr wohl, wie Pellegrini vermutete, dem Tetrastylum = Caesareum angehören; offen bleibt nur die Frage, wie sich zu diesen Resten das Gebäude verhält, von dem wir eine Zeichnung des Silvestro Peruzzi (abgebildet Ephem. epigr. VIII Taf. II) besitzen und bei welchem im J. 1570 die Basen von neun Statuen römischer Kaiser von Hadrian bis Gordian gefunden wurden[5]), von denen eine[6]) noch erhalten ist, während die Inschriften von sechs andern noch in Abschriften vorliegen[7]). Eine Identifikation dieses Gebäudes mit dem Tetrastylum wäre nur

(wie das Pantheon) gehabt habe (Henzen, Scavi nel bosco d. frat. Arvali p. XI. Engelmann a. a. O.), hilft uns, abgesehen davon, daß die Fundtatsachen dazu nicht stimmen (Altmann a. a. O. S. 64 f.), nicht aus der Verlegenheit; denn ein solcher Vorbau hätte doch mit seinen schmalen Seitenwänden für die Anbringung längerer Protokollreihen keinen ausreichenden Raum geboten.

1) Ephem. epigr. VIII p. 347 ff.

2) Notiz. d. Scavi 1892 S. 267 f.

3) Arch. epigr. Mitteil. aus Österr.-Ungarn XVII 1894 S. 67 ff.

4) bei Engelmann a. a. O.

5) Hülsen, Ephem. epigr. VIII p. 343 ff. Lanciani, Storia degli Scavi di Roma III 171 f., vgl. IV 57.

6) CIL VI 1012 = Dessau 360 (M. Aurelius).

7) CIL VI 968 (= Dessau 310, Hadrian). 1000 (Antoninus Pius). 1021 (L. Verus). 1026 (Septimius Severus). 1053 (Caracalla). 1093 (Gordian).

unter der Voraussetzung möglich, daß die von Peruzzi beigeschriebenen Maßangaben (20×28 *palmi* = 4.46×6.27 m) zu niedrig wären. Denn das Tetrastylum, in dem die Arvalbrüder sich nicht nur versammeln, sondern am zweiten Festtage auch ihr gemeinsames Festmahl abhalten, muß größere Dimensionen gehabt haben, und daß, da die eine erhaltene Basis (S. 329 A. 6) 0.89 m breit ist, die halbrunde Apsis des Gebäudes, in welche Peruzzi neun Postamente einzeichnet, für die neun Kaiserstatuen kaum ausreichenden Raum geboten haben kann, hat Hülsen[1]) mit Recht hervorgehoben, der zugleich betont, daß sich die Benennung des Gebäudes als Caesareum d. h. *aedes divorum* auf den Fund der Kaiserstatuen nicht stützen kann, da diese nach Ausweis der Inschriften den Kaisern nicht als Divi, sondern bei Lebzeiten, wahrscheinlich bei ihrem Eintritte in die Priesterschaft errichtet worden sind. Dazu kommt, daß zu der Zeit, als die letzte der bekannten Statuen (Gordian) errichtet wurde, die Zahl der im Caesareum aufgestellten Statuen größer als neun gewesen sein muß, denn die Zahl der Divi, denen das Opfer dargebracht wird, beläuft sich im J. 183 auf 16 (A), im J. 224 auf 20 (D); die Unterbringung so vieler Statuen in dem von Peruzzi gezeichneten Gebäude wäre nach den angegebenen Maßen sicher unmöglich.

Um zu der neuen Inschrift zurückzukehren, bemerke ich noch, daß dem *op(eris) inchoandi causa* dargebrachten Opfer ein zweiter gleichartiger Sühnakt *operis perfecti causa* entsprochen haben muß, dessen Aufzeichnung wohl unterblieben ist; denn die Annahme, daß sie in der verlorenen dritten Columne gestanden habe, wäre nur dann möglich, wenn die am 31. März begonnenen Arbeiten im Haine sich über das Maifest hinaus erstreckt hätten und erst nach dem 30. Mai zum Abschlusse gekommen wären, was für die verhältnismäßig einfache Aufgabe des Ausholzens und des Auswechselns einzelner Bäume eine sehr lange Frist wäre: in den Protokollen des J. 224 (D) liegen bei einer ganz ähnlichen Arbeit zwischen Anfang (7. November) und Ende (10. Dezember) noch nicht ganz 5 Wochen, während im J. 183 (A), wo es sich u. a. um eine Reparatur des beschädigten Tempeldaches handelt, die längere Dauer (8. Februar bis 13. Mai) völlig verständlich ist; aber auch hier kommen die Arbeiten noch vor dem Maifeste zur Beendigung, dessen

1) a. a. O. p. 346 n. 1.

Abhaltung kaum möglich war, bevor nicht durch den abschließenden Sühnakt der Normalzustand wiederhergestellt war.

V Idus Maias
Ante pronaum aedis Concordiae fratr(es) Arv(ales) conv(enerunt) ad coopt(andum)
20 *ex litteris domin(i) n(ostri) imp(eratoris) Caes(aris) M. Antoni Gordiani p(ii) f(elicis) a(ugusti) p(ontificis) m(aximi) t(ribunicia) p(otestate)*
III co(n)s(ulis) p(atris) p(atriae) Armenium Titianum in loc(um) Fl(avi) Archesilai v(iri) e(gregii):
adf(uerunt) vic(e) Fl(avi) Honorati mag(istri) M. Sa[e]n(ius) Donatus vic(e) Fab(i) Fortun[a-]
ti promag(istri) de[c]unbentis, P. Aelius Coeranus, C. Ann(ius) Percennian(us),
P. Manil(ius) Aem(ilianus) Pius tr(ibunus) pl(ebis), L. Ias[d]ius SNV *Aemilian(us) Honoratian(us)*
25 *Postum(us), Arm(enius) Titianus.*

Cooptationsprotokoll derselben kurzen Fassung, in welcher auch im J. 218 über die Cooptation Elagabals berichtet wird (B Col. II Z. 26ff.). Zu besetzen ist die Stelle des (jedenfalls verstorbenen) T. Flavius (Archelaus oder) Archesilaus [1]), der dem Collegium schon im J. 218 angehörte, also bei seinem Tode auf eine mehr als zwanzigjährige Mitgliedschaft zurückblicken konnte; sehr auffällig ist bei einem Manne senatorischen Standes die Bezeichnung als *v(ir) e(gregius)*, die trotz der Abkürzung hier nicht im Sinne des Rangtitels gefaßt werden kann. Da selbstverständlich bei einer Behinderung des den Magister vertretenden Promagisters nur für den letzteren, nicht auch daneben noch abermals für den Magister ein Stellvertreter zu bestellen war, so sind in Z. 22f. die Angaben *vic(e) . . . mag(istri)* und *vic(e) . . . promag(istri)* beide auf M. Saenius Donatus (über ihn s. unten S. 339) zu beziehen, der in Vertretung des zur Zeit bettlägerigen Promagisters die Obliegenheiten des (dauernd behinderten, s. oben S. 324) Magisters ausübt. Die Präsenzliste der Mitglieder scheint hier nach der Reihenfolge des Amtsalters geführt zu sein, wenigstens können wir P. Aelius Coeranus seit 213, C. Annius Percennianus seit 231 [2]), P. Manilius Aemilianus Pius

1) Über ihn s. Groag, Real.-Encykl. VI 2532 nr. 39.

2) Allerdings steht Caesonius Lucillus, der bereits im J. 213 Arval-

und L. Iasdius Honoratianus Postumus nicht vor unserer Stelle (nachher beide im J. 241 in H) nachweisen; den Schluß macht das in der über seine Aufnahme entscheidenden Sitzung bereits anwesende (vgl. Henzen a. a. O. S. 156) neue Mitglied Armenius Titianus (bisher unbekannt).

Mit Z. 26 beginnt der wichtigste Teil der Inschrift, die Beschreibung der Festfeier am 27. und 29. Mai: von einem zusammenhängenden Textabdrucke dieses Teiles kann unter Verweisung auf Dessau abgesehen werden. Bekanntlich geben die Protokolle des ersten und zweiten Jahrhunderts über die Feier des Maifestes nur ganz knappe, die Hauptpunkte hervorhebende Aufzeichnungen, während die ausführliche Protokollierung des ganzen Festverlaufes mit all seinen Einzelakten erst mit der Zeit Elagabals einsetzt. Zum unmittelbaren Vergleiche mit unserer Inschrift eignet sich daher nur das berühmte, im J. 1778 beim Bau der vatikanischen Sakristei gefundene Protokoll des J. 218 (B), das für die Darstellung des ersten Festtages durch das Protokoll des J. 241 (H), für die des zweiten durch das des J. 219 (C) sowie das undatirte Bruchstück E ergänzt wird.

In der Schilderung der Begebenheiten des ersten Festtages stimmen GH gegen B darin überein, daß nach ihnen die Ritualakte des weihenden Berührens der dürren (vorjährigen) und der grünen Ähren und der lorbeerbekränzten[1]) Weizenbrote (*panes laureati siliginei*) sowie des Salbens des Bildes der Göttin zunächst von dem Promagister allein, dann erst nach Darbringung einer Weihrauch- und Weinspende von allen Brüdern vorgenommen wurden, während es in B einfach heißt: *per . . . promag(istrum) fratr(es) Arr(ales) . . . frug(es) arid(as) et virid(es) contiger(unt)* usw. Bemerkenswerter ist, daß auch bei dem folgenden Mahle

bruder war und im Protokoll dieses Jahres (CIL VI 2086 Z. 10) sowie in dem des J. 239 (F Z. 15) seinen Platz hinter P. Aelius Coeranus, in dem letzteren (F Z. 8) zugleich vor T. Flavius Archesilaus, M. Saenius Donatus und C. Annius Percennianus hat, in unserer Inschrift weiter oben Z. 5 (oben S. 324) hinter dem Letztgenannten.

1) Die von Cato de agric. 121 unter dem Namen *mustacei* (vgl. Plin. n. h. XV 127) beschriebenen Kuchen, an welche die italienischen Herausgeber erinnern, konnten wegen der Verwendung von Lorbeer bei ihrer Herstellung (*de virga lauri deradito, eodem addito, et ubi definxeris, lauri folia subtus addito, cum coques*) wohl *laurei*, aber nicht *laureati* heißen.

dieselbe Trennung zwischen dem Vorsteher und der Brüderschaft stattfindet: nach G nimmt nur der Promagister mit den beiden *pueri patrimi et matrimi* zum Mahle Platz, nach beendeter Mahlzeit *ante promag(istrum) mensa remota est ... promag(ister) sport(ulas) acc(epit) et coronas convival(es)*, der Brüder geschieht keine Erwähnung, ihre Mahlzeit, die nach B Z. 10 *post merid(iem) a balneo*[1]) stattfand, während G Z. 33 den Promagister *promeridie* speisen läßt, kann erst in dem mit dem Oberteile der zweiten Columne verlorenen Schlußabschnitte des Protokolls dieses Tages erwähnt gewesen sein. Die feierliche Einzelmahlzeit des Vorstehers mit den Ministranten läßt sehr viel deutlicher den sakralen Charakter des ganzen Aktes erkennen als das folgende gemeinsame Essen der ganzen Priesterschaft; den gleichen sakralen Charakter trägt am zweiten Tage das ebenfalls *promeridie* stattfindende Verzehren des Opferfleisches und Blutes der *porciliae piaculares* an einer *mensa pumila sine ferro* (Col. II Z. 11); der Ausschluß des Eisens beweist deutlich, daß es sich hier um eine *sacra mensa* handelt, während die Mahlzeit am Nachmittag *in tricliniaribus* eingenommen wird (B Z. 11). Unter Beachtung dieser Abweichungen von G gegenüber B kommen wir für große Teile des Protokolls vom J. 241 (H), das, wie die erhaltenen Reste zeigen, meist mit G gegen B übereinstimmte, zu einer von der Henzenschen verschiedenen Ergänzung:

sacrificium deae Diae concepit prim[o mane et frug(es) virid(es) et arid(as) conteg(it)]
et panes laureatos et deam unguent(avit), [et ceteri sacerd(otes) praetextati vittati]
ture et vino fecer(unt) et fruges virides [et arid(as) conteger(unt) cum panib(us) laureatis]
et deam unguentaver(unt) et in ca[th]e[dr(is) consseder(unt) ....[2]) *promeri-]*
15 *die mag(ister) lo[t]us cenatorio albo ac pue[ri cathedr(is) consed(erunt) praetextati patri-]*

---

1) Da sie doch unmöglich alle das Bad im Hause des Magisters nehmen konnten, haben sie dieses Haus also inzwischen verlassen und sich nachher zur Mahlzeit dort wieder eingefunden.

2) Die in G Z. 33 an dieser Stelle stehende Erwähnung der *sportulae* kann hier nicht eingesetzt werden, da sie weiter unten (Z. 22) folgt.

[m]i et matr[i]mi senatorum filii Bo[................
..... L. Alfenius Vir(ius)]
Iulianus, L. Alf(enius) Vir(ius) Avit(us) Avitian[us
.... et ad epulandum]
conseder(unt) et epulati sunt. post e[pulas ante mag(i-
strum) mensa remota est et aqua in]
ma[n](us) acc(epit) et toralem segmentatu[m ....
positum est et ture et vino fecit]
20 *ministr(antibus) puer(is) praetextatis et cu[m publicis*
ad aram pertul(erunt). mag(ister) sport(ulas)]
acc(epit) et coron(as) convival(es). mante[lis fratres
Arvales unguenta conteger(unt) et co-]
ronas et sport(ulas) acc(eperunt) singuli (denarios)
XXV [..................................[1]*) per]*
Arescontem Manilianum com[mentariensem].

In der neuen Inschrift ist von topographischem Interesse die Angabe der Wohnung des Promagisters Z. 27 *in clivo capsar(io) in Aventino maior(e)*: daß der hier zum ersten Male begegnende Name *Aventinus maior* den nördlichen Hauptgipfel des Berges im Gegensatze zu der Anhöhe der Kirchen von S. Saba und S. Balbina bezeichnen muß und daß der bisher unbekannte *clivus capsarius* (oder *capsararius*) eine der vom Zirkustale nach der Höhe von S. Sabina hinaufführenden Gassen gewesen sein mag, haben die italienischen Herausgeber richtig hervorgehoben: es ist vielleicht kein Zufall, daß die Inschrift CIL VI 9234, auf der das immerhin seltene Wort *[cap]sarariu[s]* zu erkennen ist, im Klostergarten von S. Sabina gefunden ist.

Zweite Columne.

Die reichste Ausbeute für die Kenntnis des Rituals gewährt die Beschreibung der Kulthandlungen des zweiten Festtages, von der an der Spitze der Columne nur ein unwesentlicher Teil, das Voropfer der *porciliae piaculares* und der *vacca honoraria alba* durch den Promagister am Vormittag, ausgefallen ist. Daß dabei die Brüder nicht anwesend sind, sondern sich erst kurz vor der

1) Aus B Z. 15 f. die den Raum ungefähr füllenden Worte *sacerdotes imp(eratoris) Aug(usti) et ceteri sacerd(otes) q(ui) s(upra) s(cripti) s(unt)* einzusetzen wage ich nicht, da ihr Sinn noch nicht ausreichend aufgeklärt ist; was Henzen, Acta S. 16 darüber sagt, befriedigt nicht.

Mittagszeit (*promeridie* B Z. 20) im Amtshause, dem Tetrastylum, einfinden, wird hier schärfer als bisher hervorgehoben, Z. 7 ff. (der Promagister) *rever[sus] collegas suos venientes excepit; postquam plenus nu[me]rus collegarum convenit, tunc utrique* (beide Teile, Promagister und Brüder) *praetexta(s) po[s(uerunt)]*. Die letzten Worte muten uns etwas Unsinniges zu. Daß der Promagister die Praetexta vorher abgelegt hatte, um ins Bad zu gehen [1]), war Z. 7 gesagt, die Arvalbrüder aber können unmöglich den weiten Weg von der Stadt nach dem Hain im Festgewande zurückgelegt haben, um dieses, am Ziele angelangt, sofort abzulegen. Tatsächlich tragen die Priester während der gesamten folgenden Handlung den Ornat und entledigen sich seiner erst nach ihrem Abschlusse, als es zu Tisch geht (Z. 41 f.), also haben sie an unserer Stelle die Praetexta nicht ab-, sondern angelegt; *praetextas acceper(unt) et in tetrastylo convenneru[nt]* heißt es in B Z. 21, und nichts anderes gab unsere Inschrift: PRAETEXTACC (nur das zweite C im oberen Teile verstümmelt) ist auf der Photographie deutlich zu erkennen, also *praetext(as) acc(eperunt)*. Das Verzehren von Fleisch und Blut der *porciliae piaculares* wird als Kultakt (oben S. 333) schon in der Praetexta vorgenommen [2]), nur die Binden und die (in unserer Inschrift nicht erwähnten) Ährenkränze legen die Brüder erst nachher an, als sie sich anschicken, in feierlichem Zuge zum Tempel hinaufzusteigen, um dem vom Promagister und Flamen dort darzubringenden Hauptopfer der *agna opima alba* zu assistiren. Die folgende Beschreibung (Z. 17 ff.) des an diese Opferhandlung sich anschließenden Gottesdienstes ist nicht nur in den Einzelheiten vielfach reichhaltiger als die von BC, sondern läßt auch die Disposition des Ganzen viel deutlicher hervortreten, indem, wie Dessau richtig gesehen hat, drei Gruppen im Innern des Tempels vorgenommener heiliger Handlungen (Z. 17 *in aede introierunt;* 21 *deinde in (aede) reversi;* 33 *deinde in aede reversi sunt*) unterschieden werden, zwischen die sich zwei Gruppen draußen vor dem Tempel

1) Es muß also für ihn im Hain eine Badegelegenheit gegeben haben, wahrscheinlich in seinem Pavillon, der in B an derselben Stelle des Berichtes genannt wird (B Z. 20 *praetextam deposuit et in papilione suo reversus* = G Z. 7 *praetexta deposuit et in balneo ibit*); mit der von Pellegrini fälschlich zum Arvalenbezirk gerechneten Badeanlage (s. Hülsen, Ephem. epigr. VIII p. 347 n. 2; vgl. Mommsen, Reden und Aufsätze S. 285 Anm.) hat das nichts zu tun.

2) Das habe ich Real-Encykl. II 1476 verkannt.

am Opferaltar sich abspielender Ceremonien einschieben (Z. 20 *item foras ad ar(am) reversi*: 27 *item de aede exierunt*). Es ergibt sich danach folgende Gliederung (die in BC fehlenden Nummern stehen in Klammern):

I. Handlungen im Tempel:
   1. Darbringung von 3 mal 3 *offae*;
   [2.] desgleichen von 2 mal 3 *humi*.

[II.] Am Altar: Darbringung von 3 *offae* und 3 *ferta*.

III. Handlungen im Tempel:
   1. Opfer der Breitöpfe;
   2. Austeilung der Weizenbrote.

IV. Am Altar:
   1. Herumreichen der Becher und Ähren;
   [2.] Vortrag einer Gebetsformel;
   3. Weihrauch- und Trankspenden;
   4. Darbringung von Körben mit Brot.

V. Handlungen im Tempel:
   1. Tanz und Absingung des Liedes;
   2. Salbung der Götterbilder und Anzünden der Kerzen;
   3. Darbringung der Kränze;
   4. Wahl des Magisters und Flamens.

In BC fehlt die Gruppe II und an ihre Stelle ist Gruppe IV gerückt, so daß hier nur eine Gruppe (IV) am Opferaltar stattfindender Handlungen zwischen zwei im Tempel sich abspielenden Ceremonien (I und III + V) steht und die Reihenfolge I. IV. III. V sich ergibt, wobei noch innerhalb der Gruppen IV (4. 3. 1) und V (2. 1. 4. 5) die Anordnung der Einzelhandlungen mehrfach abweicht. Auffallend ist namentlich, daß der Schluß der Tempeltüren in G schon vor der Austeilung der Weizenbrote (III 2), dagegen in BC erst unmittelbar vor der Absingung des Liedes (V 1) erfolgt; doch ist dazu zu bemerken, daß an der letzteren Stelle auch nach der Beschreibung von G ein erneutes Schließen der Türen (nebst Ausweisung aller Unberufenen) angenommen werden muß, da die Brüder inzwischen den Tempel verlassen und nachher von neuem betreten haben. Im einzelnen sind die Abweichungen der Berichte stark genug, um zuweilen Zweifel an der Identität zweier Posten miteinander aufkommen zu lassen. Meine Bemerkungen folgen der oben gegebenen Disposition.

I 1 (Z. 17—19): *inde in aede introierunt et in mensa et in caespite ante deam in mensa offis coniunctis lactis iocinoris facinoris ter ternis fecer(unt).* Diese Stelle löst, wie Dessau[1]) mit Nachdruck hervorgehoben hat, eine alte Schwierigkeit, indem sie für B Z. 25 die Ergänzung *in mensa sacrum fecerunt of[f]is* (statt *o[ll]is,* wie man bisher las) ergibt: damit verschwindet das rätselhafte den Töpfen (*ollae*) dargebrachte Opfer, zu dessen Erklärung W. Warde Fowler[2]) die religiösen Bräuche des dravidischen Stammes der Toda in den Nilghiri-Bergen Vorderindiens herangezogen hatte. Aber was sind *offae coniunctae lactis iocinoris facinoris*? Milch und Leber als Bestandteile von *offae* sind verständlich, aber was soll *facinoris*? Der Gedanke der Italiener, gemeint sei *facinoribus* im Sinne von *sacrificiis* (nach Wendungen wie *ture et vino facere* u. ä.), verdient keine Widerlegung, kaum eine Erwähnung. Offenbar liegt hier ein Fehler des Steinmetzen vor, der bei dem letzten Worte versehentlich noch einmal in das vorletzte hineingeriet und dessen Schlußsilben *cinoris* an Stelle derer des letzten Wortes wiederholte, von dem also nur die Anfangssilbe *fa* als überliefert gelten darf. Wie sie zu ergänzen ist, ergeben sachliche Erwägungen mit Sicherheit. *Offa*, griechisch mit μᾶζα gleichgesetzt[3]), ist ein Kloß[4]) aus einem Teig von mit einer Flüssigkeit, Wasser oder Milch[5]), angerührtem Mehl, dem je nach Bedarf auch andere Bestandteile zugesetzt werden können, wie hier die Leber des geopferten Schafes, anderwärts z. B. Feigen[6]). Auf keinen Fall konnte das Mehl fehlen, aus Milch und Leber kann man keinen Kloß formen, also ist zu ergänzen *lactis iocinoris*

---

1) Vgl. auch Archäol. Anzeiger 1916 Sp. 86.

2) The religious experience of Roman people S. 489f.

3) Corp. gloss. lat. II 138, 6. 363, 55; für die Feststellung der Verbreitung und Bedeutung des Wortes *offa* konnte ich dank der Freundlichkeit F. Vollmers das Thesaurus-Material benutzen.

4) Fest. p. 242 M. *antiqui autem offam vocabant abscisum globi forma* (vgl. Corp. gloss. lat. IV 264, 27 *offa pars frusti rotunda*), *ut manu glomeratam pultem.*

5) Derart ist der beim Feste der Göttermutter in Athen dargebrachte *γαλαξίας, πόλτος κρίθινος ἐκ γάλακτος,* vgl. K. Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (Religionsgesch. Versuche und Vorarb. XV 2) S. 23.

6) Varro de r. r. III 5, 4 *cibatui offas positas: eae maxime glomerantur ex ficis et farre mixto.*

fa[*rinae*][1]). Volle Sicherheit würden wir haben, wenn nicht leider die entsprechende Zeile des Bruchstückes E mit **LACTEIOCINFA** abbräche. Denn dieses Bruchstück, das die Italiener nur einmal nebenher erwähnen, während Dessau seine Bedeutung erkannt und es regelmäßig zum Vergleiche herangezogen hat, stimmt in seiner ersten Columne (über die zweite s. oben S. 326 ff.) so genau mit unserer Inschrift überein, daß der Text sich zum großen Teile aus dieser herstellen läßt:

ATI *caespite ante ia*[*nuam in mensa* . . .]
[. . . . . *offis*] *coniunct*(*is*) *lacte iocin*(*ore*) *fa*[*rina ter ternis*]
[*fec*(*erunt*), *item humis bis ter*]*nis super caespite fecer*(*unt*), *ite*[*m foras r*]*ever-*
[*si offis trib*(*us*) *fert*]*is trib*(*us*) *prae*[*cati su*]*nt, deinde in*[*troier*]*unt et*
5 [*in aede ollas cum pult*]*es praecati co*[*nt*]*eg*(*erunt*) *et mag*(*ister*) *et f*[*l*(*amen*) *et pu*]*bl*(*ici*) *duo sa-*
[*cerdotes ollas a*]*cc*[*e*]*p*(*erunt*) *et ianuis a*[*per*]*tis per clivu*[*m ma*]*tr*(*i*) *Larum* [*c*]*e-*
[*nam iactarer*(*unt*), *de*]*inde osteis reclusis subsell*(*is*) *marmor*(*eis*) *conseder*(*unt*)
[*et pan*(*es*) *laureat*(*os*) *fa*]*mil*(*iae*) *et offic*(*ialibus*) *divis*(*erunt*), *item de aede exi*[*er*(*unt*)] *et ante aram*
[*steterunt et mag*(*ister*) *e*]*t flam*(*en*) *Donatus duos colleg*(*as*) *su*[*os a*]*d frug*(*es*) *peten-*
10 [*das miserunt et m*]*ag*(*ister*) *et flam*(*en*) *cum scyphis vin*[*i rever*]*si cum fru-*
[*gib*(*us*) *dextra scyph*(*os*) *deder*(*unt*) *l*]*aeva frug*(*es*) *acc*(*eperunt*), *deinde car*[*m*(*en*) *dixer*(*unt*) *et i*]*nde ad ar*(*am*)
[*ture vino mulso lacte f*]*ec*(*erunt*), *deinde corbul*(*is*) *cum* [*panificia pro the-*]
[*sauris ad aram fecerunt, de*]*inde in aede reversi* [*sunt et libellos acc*(*eperunt*)]
[*et tripodantes carm*(*en*) *leger*(*unt*) *et dato si*]*gn*(*o*) *offic*[*ial*(*ibus*) *libellos reddid*(*erunt*)].

---

1) Vgl. Colum. VIII 7, 3 *cibus autem praebetur hordeacea f a r i n a, quae cum est aqua conspersa et subacta, formantur o f f a e.*

Die in Z. 1 von Vaglieri und Hülsen auf dem Steine gelesenen Buchstaben ATI kann ich auf dem Faksimile nicht erkennen, es wird zu prüfen sein, ob nicht vielleicht, wie in G, *et in caespite* dastand. Sonst ist zu bemerken, daß in Z. 4 statt *prae[cati su]nt* PRAEPANT auf dem Steine steht, daß in Z. 7 *osteis reclusis* ein Versehen statt *clusis* ist, und daß es in Z. 9 sehr befremdet, den Flamen, und zwar ihn allein, nicht auch den Magister, mit dem Namen, und zwar entgegen dem ständigen Sprachgebrauche der Protokolle nur mit dem Cognomen, bezeichnet zu finden; aber wir müssen uns damit abfinden, denn die Lesung ist nicht anzuzweifeln, und irgendein Participium auf *-atus* würde in seiner ausschließlichen Beziehung auf den Flamen nicht weniger anstößig sein. Der Name des Flamen hat Anlaß gegeben, das Bruchstück in die Zeit des Alexander Severus zu setzen, da M. Saenius Donatus bis vor kurzem nur für die Jahre 219, 224 und 231 als Mitglied der Priesterschaft bezeugt war. Seitdem wir aber aus FG wissen, daß er ihr auch noch in den Jahren 239 und 240 angehörte, wird man das Bruchstück E wegen der sehr weitgehenden Übereinstimmung seines Textes mit G lieber möglichst nahe an dieses Protocoll (240) heranrücken. Die Jahre 239 und 241 sind durch F und H ausgeschlossen, desgleichen 238, in welchem der Magister nach CIL VI 2113 *M. M[. . . .* hieß, während in E Col. II Z. 1f. (oben S. 326) *[P. Ael(ius) Se]cundinus* als Magister genannt wird. Der Ansetzung auf das Jahr 237 würde kein Bedenken entgegenstehen; daß P. Aelius Secundinus, der im Jahre 219 Magister war, diese Würde nach 18 Jahren zum zweiten Male bekleidete[1]), wäre jedenfalls viel wahrscheinlicher, als daß er schon zwei Jahre nach dem ersten Magisterium zum zweiten Male gewählt worden wäre, wie diejenigen annehmen müssen, die das Bruchstück E ins Jahr 221 setzen[2]).

Als Ort der Darbringung des Opfers dieser 'Leberknödl' nennt die Inschrift G *in mensa et in caespite ante deam in mensa,* in B heißt es: *deinde reversi in aedem in mensa sacrum fecerunt of[f]is et ante aedem in cespite promag(ister) et flam(en) sacr(um) fecer(unt)*[3]); die Darbringung fand also an zwei Opfer-

1) Vgl. z. B. Ti. Iulius Candidus Caecilius Simplex, Magister 106, 119 und 139, und die Liste bei G. Gatti in Ruggieros Dizion. epigraf. I 687f.

2) Vgl. Hülsen, Klio II 278f., der mit Recht hervorhebt, daß die Ansetzung des Stückes E auf das Jahr 219 unmöglich ist.

3) Ob diese letzten Worte sich auf das Opfer *in caespite ante deam*

tischen statt, von denen der eine im Tempel, der andre vor diesem *in caespite* stand. Da in beiden Protokollen erst nachher folgt *item foras ad aram reversi,* muß dieser Rasen unmittelbar vor der Tür des Tempels (*ante ia[nuam]* ist in E zu lesen), noch oberhalb der nach dem Altarplatz hinabführenden Treppe gesucht werden, so daß er im Gegensatze zu diesem noch zum Tempel selber gerechnet werden konnte. An einen mit Rasen bedeckten Opfertisch (vgl. Serv. Aen. XII 119 *Romani enim moris fuerat caespitem arae superimponere et ita sacrificare*), analog dem *foculus arg(enteus) cespiti ornatus,* auf dem nach B Z. 19 die Eingeweide der *vacca honoraria alba* dargebracht werden, zu denken, verbietet der Wortlaut von G *in caespite ante deam in mensa,* man müßte denn die letzten beiden Worte für eine fehlerhafte Wiederholung des vorausgehenden *in mensa* halten und tilgen[1]).

I 2 (Z. 19 f.): *item humis bis ternis super caespite fecer(unt)* fehlt in B (s. aber S. 339 A. 3). Was *humis* (die Lesung scheint nicht anzuzweifeln) bedeutet, ist unklar, die italienischen Herausgeber verstehen darunter Erdschollen, aber *humus* ist nicht *glaeba* und bildet keinen Plural. Falls *super caespite* im Gegensatze zu *in mensa* steht, würde man am liebsten an ein Trankopfer denken.

II (Z. 20 f.): Darbringung von 3 *offae* und 3 *ferta* draußen am Opferaltar (fehlt in B), vielleicht eine Wiederholung der vor dem Opfer der *agna opima alba* vom Promagister und Flamen an derselben Stelle dargebrachten Spende *struib(us) et fert(is)* (Z. 15) durch die Gesamtpriesterschaft.

III 1 (Z. 21—24): Mit Mehlbrei gefüllte irdene Töpfe werden durch Gebet und Berührung geweiht, dann vom Promagister und Flamen mit Hilfe der Sklaven sowie von zwei Priestern[2]) in Empfang genommen und durch die geöffneten Türen des Tempels

---

in mensa offis oder auf das *humis . . super caespite* (I 2) von G beziehen, ist nicht zu entscheiden; ich habe das erstere angenommen.

1) Für die *arae caespiticiae* reiche Materialsammlung im Thes. l. l. III 111, 25 ff.

2) So muß wohl die ungeschickte Verbindung *promag(ister) et flam(en) et publ(ici), duo sacerdotes* verstanden werden (vgl. an anderer Stelle B Z. 27 *duo ad fruges petendas cum publicos desciderunt*); die von Dessau empfohlene Tilgung von *sacerdotes* wird durch das hinzutretende Zeugnis von E Z. 5 (S. 338) widerraten.

den zu ihm heraufführenden Weg hinabgeworfen; neu ist die Bezeichnung dieser Darbringung mit den Worten *matri Larum cenam iactare*. Nachdem schon vor dem Bekanntwerden der neuen Inschrift S. Eitrem [1]) diese Topfceremonie mit den Χύτροι der attischen Anthesterien zusammengebracht und daraus auf ihre Zugehörigkeit zum Totenkulte geschlossen hatte, war vorauszusehen, daß die Verbindung, in die dieser Ritus jetzt mit der Larenmutter tritt, Veranlassung geben würde, der varronischen (de l. l. IX 61) Gleichsetzung dieser Göttin mit der Totengöttin Mania und der ebenfalls bereits antiken Auffassung der Laren als Totengeister [2]) von neuem das Wort zu reden. Das ist auch prompt eingetroffen, indem F. Fornari [3]) das Hinunterwerfen der Töpfe mit dem Hinwerfen des einschläfernden Zauberkloßes für den Unterweltswächter Cerberus in Vergils Nekyia (Aen. VI 420 f.) und dem Auswerfen schwarzer Bohnen für die Ahnengeister an den Lemuralia (Ovid. fast. V 437) verglichen hat und auf dem Wege über die attischen Chytren nach einigen etwas dürftigen Ausführungen über den Zusammenhang von agrarischen und Totenkulten zu dem Ergebnisse gelangt ist, daß alles das die oben genannten antiken Gleichungen aufs beste bestätige; sogar die Hypothese G. Édons vom 'lemuralen Charakter' des Arvalenliedes würde er bereit sein wiederaufzunehmen, wenn es nur möglich wäre, zu einer zuverlässigen Deutung der Worte des Liedes zu gelangen. Ich kann nicht finden, daß die Angabe der Inschrift, so interessant sie ist, geeignet wäre, uns über das Wesen der Larenmutter und der Laren neue Aufschlüsse zu geben, und vermag den beigezogenen Parallelen eine Beweiskraft um so weniger zuzugestehen, als beim Arvalenfeste die helle Mittagstunde zu einem Opfer an die Unterirdischen so schlecht paßt wie nur irgend möglich, und die Stelle, weche Mater Larum und die Laren in den Götterreihen des *lustrum missum* (oben S. 326 f.)

---

1) Hermes und die Toten (Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger 1909 nr. 5) S. 57 A. 1; vgl. auch die Bemerkung bei Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 60 A. 4, der sich des Arvalenbrauchs nicht erinnert hat.

2) Von neueren Gelehrten vertreten diese Anschauung namentlich E. Samter (Familienfeste der Griechen und Römer S. 105 ff.; Archiv f. Religionswiss. X 1907 S. 368 ff.) und W. F. Otto (Arch. f. latein. Lexikogr. XV 1906 S. 113 ff.; Wiener Stud. XXXV 1913 S. 64 ff.); s. auch Relig. u. Kultus² S. 174 A. 6.

3) Bull. arch. comun. XLII 1914 S. 317 ff.

einnehmen, nichts von ihrem angeblichen Charakter als Totengottheiten verrät: sie stehen zwischen den örtlichen und ländlichen Gottheiten, Sive deus sive dea, Virgines divae, Famuli divi einerseits, Fons und Flora andrerseits, und erhalten dieselben Opfertiere wie diese, während der unheimlichen Eigenart des Summanus, des Gottes des nächtlichen Himmels, durch die Darbringung schwarzer Hammel Rechnung getragen wird, was wir bei einem Opfer an die Unterirdischen unbedingt ebenfalls erwarten müßten. Die Bemerkung Dessaus '*videndum num ei* (der Larenmutter) *aliquid commune fuerit cum Larentia Romuli nutrice fratrum Arvalium qui primi fuerunt matre*' möchte ich nur in dem Sinne gelten lassen, daß Masurius Sabinus, der die Geschichte von Romulus und seinen elf Milchbrüdern, den Söhnen der Acca Larentia, als ersten Arvalen erzählte (Gell. VII 7, 8), vielleicht von der Rolle, die die Larenmutter im Gottesdienste der Arvalbrüder spielte, Kenntnis hatte und von hier aus die Brücke zu Acca Larentia hinüber schlug. Mit den eleusinischen Mysterien hat R. Engelmann[1]) das Arvalenritual zusammenbringen wollen. Die Arvalbrüder werfen mit Mehlbrei gefüllte Töpfe aus der Tempeltür den Weg hinunter, in Eleusis werden zwei mit Flüssigkeit (Wasser oder Wein) gefüllte Gefäße aufgestellt und dann umgeschüttet (Athen. XI 496 A), ferner reichen sich die Arvalbrüder geweihte Ähren von Hand zu Hand (unten S. 343), in den eleusinischen Mysterien wird dem Epopten ein *στάχυς σιωπῇ τεθερισμένος* gezeigt[2]): wer darin so schlagende Übereinstimmungen findet, daß er sich zu dem Schlusse genötigt sieht, daß die römische Feier eine Übertragung der eleusinischen sei und 'der Kult der Arvalbrüder wie vieles andre nicht aus der römischen Urzeit stamme, sondern erst später von Griechenland, speciell von Athen, übernommen' sei, hat das ABC religionsgeschichtlicher Forschung noch nicht gelernt und kann nicht verlangen, ernst genommen zu werden: tatsächlich beschränkt sich die Übereinstimmung darauf, daß in beiden Kulten Ähren und irdene Gefäße, aber in ganz verschiedener Weise, eine Rolle spielen, die angebliche 'Gleichheit der Topfformen' beruht auf Einbildung[3]).

1) Berl. Philol. Wochenschr. 1908 Sp. 861 f.

2) Hippolyt. refut. V 8, 39 p. 96, 10 ff. Wendl., vgl. A. Körte, Arch. f. Religionswiss. XVIII 1915 S. 126. Foucart, Les mystères d'Eleusis S. 433 f.

3) Literatur über die sehr charakteristischen eleusinischen Gefäß-

III 2 (Z. 24—26): Nachdem die für das Hinabwerfen der Töpfe geöffneten Türen des Tempels wieder geschlossen worden sind, nehmen die Brüder auf Marmorbänken Platz und verteilen die lorbeerbekränzten Weizenbrote, die am vorhergehenden Tage durch Berührung geweiht worden waren (Col. I Z. 29. 31 f.) und von denen sie selbst ihren Anteil schon vor dem Verzehren der *porciliae piaculares* erhalten hatten (Col. II Z. 12), an die *familia* und die *officiales*; da *officiales* weiter unten gleichbedeutend mit *publici* gebraucht wird (Z. 34 *et sign(o) dato official(ibus) libellos reddid(erunt)* = BC *deinde signo dato publici introier(unt) et libellos receperunt*), sind unter *familia* wohl die Sklaven des Collegiums, unter *officiales* die zum Dienste bei diesem abcommandirten Staatssklaven zu verstehen. Der neue Text zeigt, daß B Z. 30 *et panes laureat(os) per public(os) partiti sunt* nicht von einer vermittels der *publici* (διὰ τῶν δημοσίων) vorgenommenen Verteilung der Brote[1]), sondern von einer an sie (κατὰ τοὺς δημοσίους) erfolgenden Austeilung zu verstehen sind. Der trotz Büchelers Erklärungsversuch[2]) rätselhaften *lumemulia cum rapinis*, welche nach B die Brüder nach der Brotverteilung in Empfang nehmen, gedenkt unsere Inschrift ebensowenig wie C.

IV 1 (Z. 26—30). Trotz der aus den Fugen gegangenen Construction des Satzes ist der Sinn klar: die Brüder nehmen vor dem Altar Aufstellung, Promagister und Flamen entsenden zwei der Collegen (nach B in Begleitung von *publici*) zum Herbeiholen der am ersten Tage geweihten dürren und grünen Ähren, die sich wahrscheinlich im Tetrastylum befanden, während sie selber (woher?) Becher (*scyfos arg(enteos) cum sumpuis* B) mit Wein herbeibringen: nachdem beide Teile zurückgekehrt, machen Becher und Ähren im Kreise der Brüder nach rechts herum die Runde in der Weise, daß ein jeder, während er mit der rechten Hand den Becher weitergibt, mit der linken die Ähren in Empfang nimmt, bis am Ende der Reihe die Ähren von den *publici* dem letzten Bruder abgenommen und fortgebracht werden (*et public(is) frug(es) tradider(unt)* B), während die Becher wohl für die spätere Trankspende (IV 3) zur Stelle blieben.

---

formen (z. B. Athen. Mitteil. XXIII 1898 Taf. XIII) bei O. Gruppe in Bursians Jahresber. CXXXVII 1908 S. 260 ff.

1) Vgl. Birt in Roschers Lexic. I 973.

2) Arch. f. lat. Lexikogr. I 1884 S. 109 ff.

IV 2 (Z. 30). Neu ist der Vortrag (nicht Gesang, *dixer(unt)*) eines *carm(en)* am Altar, also außerhalb des Tempels; es handelt sich jedenfalls um eine gesprochene Gebetsformel.

IV 3 (Z. 30—32). Spende von Weihrauch (aus *acerrae*) und Wein, Meth, Milch, Honig und Rosinenwein (*vini mulsi lactis mellis passi*) aus den Bechern; in B ist die entsprechende Notiz Z. 32 *acerras ture et vino fecer(unt)* recht unglücklich zwischen das Herbeibringen der Becher und die Aussendung der Priester zum Herbeiholen der Ähren (IV 1) geraten.

IV 4 (Z. 32 f.). Den Beschluß macht eine Spende der Priester an den Tempelschatz: an Stelle eines Geldgeschenkes, das B an der Spitze dieses Abschnittes erwähnt (Z. 26 *item foras ad aram reversi thesauros dederunt*), bringen die Arvalbrüder hier Körbe mit Brot auf dem Altar dar: *corbul(is) cum panificia pro tesauris ad aram fecerunt*. In dem, wie es mir nach der Photographie scheint, auf dem Steine stehenden CANIFICIA hat Dessau richtig *panificia* erkannt und dafür auf Iustin. XX 2, 7 *Metapontini .. deam* (Minerva) *panificiis placant* verwiesen; auch Sueton. Vesp. 7, 1 *verbenas coronasque et panificia, ut illic* (im Serapistempel zu Alexandria) *assolet, Basilides libertus obtulisse ei visus est* konnte angeführt werden.

V 1 (Z. 33—35). Die Notiz über den Vortrag des Liedes ist kürzer als in BC, es fehlt nicht allein (wie in C) der nur in B wiedergegebene Text des Liedes, sondern auch der Vermerk über die Entfernung aller Anwesenden und das Schließen der Tür (s. oben S. 336), auch ist die sehr anschauliche Fassung von BC *sacerdotes clusi succincti libellis acceptis carmen descindentes tripodaverunt* durch die viel farblosere *libellos acc(eperunt) et tripodantes carm(en) legerunt* ersetzt.

V 2 (Z. 35—37). Das Salben der Bilder der Göttinnen (für die Mehrzahl bringt auch die neue Inschrift keine Erklärung) geht in BC dem Absingen des Liedes voraus, hier folgt es ihm nach und es schließt sich daran unmittelbar das Anzünden der Kerzen und die Wiederherstellung der Öffentlichkeit durch Öffnen der Mitteltür (beides in BC nicht erwähnt). Für die Anordnung von G spricht die Erwägung, daß auf diese Weise die Salbung der Götterbilder nahe an die Kranzspende (V 3) heranrückt, was der in der bis zum Anfange des 3. Jahrhunderts üblichen kurzen Fassung des Festberichtes ständig wiederkehrenden Notiz *deinde coronis inlatis*

signisque unctis ... magistrum fecerunt (Henzen, Acta S. 24f.) entspricht. Salben und Bekränzen des Bildes gehört zusammen, das beweisen zahlreiche Zeugnisse [1]), aus denen ich nur das des Testamentes CIL VIII 9052 Z. 13 *ut statuam meam et uxoris meae tergeat et unguat et cereos II accendat* und den Brauch des Salbens und Bekränzens der Grenzsteine (Sicul. Flacc. Grom. I p. 105, 7f. Thul.) hervorhebe; ebenso gehören aber auch Kerzen und Kränze zusammen, wie außer der eben erwähnten Inschrift auch CIL XI 1420 (= Dessau 139) Z. 24 [*nive quis*] *amplius uno cereo unave face coronave mittat* erkennen läßt.

V 3 (Z. 37—39): *coronae donaticae deae Diae, citante Aresconte Maniliano comm(entariensi) d(omini) n(ostri) Gordiani Aug(usti) et nomina ceterorum sacerdotum, inlatae sunt.* Der Sekretär des Collegiums, Arescon Manilianus — derselbe, der auch in H (oben S. 334), u. zw. beim Austeilen der *sportula* am ersten Tage des Festes, auftritt — verliest, mit dem Namen des Kaisers beginnend, die Namen der Brüder (offenbar nicht bloß der anwesenden), für deren jeden ein von ihm gespendeter Kranz in den Tempel gebracht wird, während die Brüder vor der Tür des Tempels (jedenfalls unmittelbar vor ihr, oberhalb der Treppe, nicht unten auf dem Altarplatze) versammelt sind: *et ante ianuam deae Diae adstelerunt* steht nur in C, dessen Text im übrigen so nachlässig abgefaßt ist, daß er erst mit Hilfe unserer Inschrift verständlich wird, während Henzen (Acta S. 33f.) auch unter der Mitwirkung Mommsens die Deutung nicht gelungen war: *et corona*[*s*] *derectas per comm(entariensem) citante singulor(um) inferentibus aras contegerunt et deae coronatae sunt*; durch unsere Inschrift steht jedenfalls so viel fest, daß *per comm(entariensem)* nicht mit *derectas*, sondern mit *citante(m)* zusammengehört, wenn auch durch die Auslassung des Objekts *nomina*, von dem *singulor(um)* abhängt, und das zusammenhanglos in der Schwebe hängende *inferentibus* das Satzgefüge unheilbar zerstört ist. Die Lüderlichkeit der Niederschrift ist an dieser Stelle so groß, daß man sogar mit der Möglichkeit rechnen muß, in dem unverständlichen *derectas* [2]) nichts weiter

1) Plaut. Asin. 803. Cic. Verr. IV 77. Tibull. II 2, 6f. Iuven. 12, 87. Minuc. Fel. 3, 1. CIL VI 9797 (= Buecheler, Carm. epigr. 29) Z. 7f.

2) Die von Henzen, Acta S. 34 A. 1 angeführte Stelle des Seneca nat. qu. I 10 *coronam si diviseris, arcus erit, si direxeris, virga* hat keine terminologische Bedeutung: ein zur Graden aufgebogener Kranz ist kein Kranz mehr.

als eine Entstellung von *donaticas* zu sehen. Das Wort *donaticae* selber aber ist darum bemerkenswert, weil es in einer von der Definition des Verrius Flaccus (*donaticae coronae dictae, quod his victores in ludis donabantur* Paul. p. 69 M.) abweichenden Bedeutung gebraucht ist; doch zeigen die weiteren Worte der Paulusglosse *quae postea magnificentiae causa institutae sunt super modum aptarum capitibus, quali amplitudine fiunt, cum Lares ornantur,* daß das Beiwort tatsächlich nicht die Siegerkränze von denen des Gottesdienstes, sondern die (als Siegespreis oder Weihgabe) in überlebensgroßem Format angefertigten Prunkkränze von den zum wirklichen Aufsetzen bestimmten (z. B. den *coronae convivales* der Arvalbrüder, Col. I Z. 41) unterschied.

V 4 (Z. 39—41). An der sehr nachlässig redigirten und eingehauenen Notiz über die, wie gewöhnlich, den Schluß des Festaktes bildende Wahl des Magisters und Flamens für das nächste Amtsjahr, in welcher die Hauptsache, die Angabe der Namen der Gewählten, weggelassen ist, ist neu, aber unverständlich die vorangestellte Bemerkung *deinde libellum lege(ru)nt*: vielleicht war, wie das uns ja heutzutage auch geläufig ist, vor der Wahl die Verlesung der diese regelnden Bestimmungen vorgeschrieben.

Damit ist die Feier beendet, mit einem Segenswunsche (*felicia dixerunt*) löst sich die Versammlung auf und die Brüder steigen aus dem Haine hinab in die Niederung, um in ihren Pavillons die Praetexta mit bequemerer Kleidung zu vertauschen: *de aede praetextati descender(unt) et in papil(iones) suos ad mutand(as) introier(unt)*, wo *praetextas* zu *mutandas* aus dem vorausgehenden *praetextati* zu entnehmen ist. Daß nicht nur der Magister (oben S. 335 A. 1), sondern jedes Mitglied der Bruderschaft einen eigenen *papilio* hatte, erfahren wir nur durch diese Stelle: jedenfalls handelt es sich um nur für diesen Festtag vorübergehend errichtete, zeltartige Aufbauten in der Nähe des Tetrastylum. Dann geht es zur Mahlzeit: *et cenatoriis alb(is) acc(eptis) et cullaribus verbec(inis) in tetrast(ulo) [epulati sunt]*. Die nur hier erwähnten schafsledernen Beutel (*cullaria verbecina*), welche die Arvalen aus ihren Zelten mit in den Speisesaal nehmen, dienten wohl demselben Zwecke wie beim Festessen des ersten Tages im Hause des Magisters die *mantelia*, in denen die verteilten Salben und Süßigkeiten des Nachtisches geborgen wurden[1]); mit Rücksicht auf den weiten Heimweg

1) Henzen a. a. O. S. 16. Von der Austeilung von *unguenta* und

bedurfte es bei dem Hainfeste einer solideren Verpackung für diese guten Dinge.

Ich habe mich an dieser Stelle absichtlich auf eine Erläuterung der neuen Urkunde und auf die Hervorhebung dessen, wodurch sie unsere Kenntnis vom Ritual der Arvalbrüder erweitert, beschränkt, ohne auf die Fragen nach Herkunft, Bedeutung und Zusammenhang des ganzen Rituals einzugehen. Für eine solche Untersuchung ist vielleicht jetzt, mehr als 40 Jahre nach Henzens Musterleistung, die Zeit gekommen; bei ihr werden auch die zahlreichen Parallelen aus dem Ritual der katholischen Kirche, auf die teilweise bereits Marini hingewiesen hat[1]), mehr zu berücksichtigen sein, als es bisher zu geschehen pflegt.

Halle a. S. GEORG WISSOWA.

---

bellaria auch bei diesem Festmahle des zweiten Tages im Tetrastylum spricht ausdrücklich das nach Vaglieri mit dem Stücke E zusammengehörige kleine Fragment CIL VI 32391.

1) Über das *in codice carere* (Col. II Z. 6. 10) vgl. H. Graeven, Röm. Mitteil. XXVIII 1913 S. 215 f. Auch das in gewissen Abständen immer wiederkehrende *subsellis marmoreis* (oder *cathedris*) *considere* ist kein bloßes Ausruhen, sondern hat rituale Bedeutung.

ZU DEN HIPPOKRATISCHEN BRIEFEN.

Auf die Entstehung und die Überlieferung des Corpus der hippokratischen Briefe hat die Auffindung der Papyri Berol. 6934 und 7094 s. II/III n. Chr. (edirt von Kalbfleisch in den Berl. Klassikertexten III) und des Pap. Ox. IX 1184, der aus der Zeit des Tiberius stammt, ein überraschendes Licht geworfen. Die Schlußfolgerungen, die sich dabei ergeben, liegen auf der Hand, sind aber, soviel ich sehe, noch nirgends scharf gezogen. Deshalb sei hier wenigstens auf einen wichtigen Punkt hingewiesen.

Der 4. und 5. Brief haben nach Littrés Haupthandschriften folgende Form (Text **A**):

4. *Ὑστάνης Ἱπποκράτει ἰητρῷ ἀπὸ Ἀσκληπιοῦ γεγονότι χαίρειν*[1]).

Βασιλεὺς μέγας Ἀρταξέρξης σοῦ χρήζων ἔπεμψε πρὸς ἡμέας [ὑπάρχους][2]), *κελεύων σοι ἀργύριον καὶ χρυσίον καὶ τὰ ἄλλα χύδην ὧν σπανίζεις καὶ ὅσα βούλει διδόναι, καὶ πέμπειν πρὸς ἑωυτὸν ἐν τάχει· ἔσεσθαι γὰρ Περσέων τοῖς ἀρίστοις ἰσότιμον· σὺ οὖν παραγίνου ξυντόμως. ἔρρωσο.*

5. *Ἱπποκράτης ἰητρὸς Ὑστάνει Ἑλλησπόντου ὑπάρχῳ χαίρειν.*

Πρὸς τὴν ἐπιστολήν, ἣν ἔπεμψας φάμενος παρὰ βασιλέως ἀφῖχθαι, πέμπε βασιλεῖ ἃ λέγω γράφων ὅτι τάχος, διότι[3]) *καὶ προσφορῇ καὶ ἐσθῆτι καὶ οἰκήσει καὶ πάσῃ τῇ ἐς βίον ἀρκεούσῃ οὐσίῃ χρεόμεθα, Περσέων δὲ ὄλβου οὔ μοι θέμις ἐπαύρασθαι οὐδὲ βαρβάρους ἄνδρας νούσων παύειν, ἐχθροὺς ὑπάρχοντας Ἑλλήνων. ἔρρωσο.*

Hier ist etwas nicht in Ordnung. Denn in der Antwort des Hippokrates ist vorausgesetzt, daß Hystanes ihm das Schreiben des Großkönigs übersandt hat, während im vierten Briefe davon keine Rede ist, ja nach dem Wortlaut eine solche Voraussetzung ausge-

1) So CDHIJKb (vgl. den Pap. Ox.), om. F, *πρὸς Ἱπποκράτην* G, *Ὑστάνης ἔπαρχος Ἑλλησπόντου Ἱπποκράτει Ἀσκληπιαδῶν ὄντι ἀπογόνῳ χαίρειν* willkürlich Littré.

2) Das Emblem ist wohl dadurch entstanden, daß *ἔπαρχος* als Zusatz zu dem *Ὑστάνης* der Überschrift an den Rand geschrieben war.

3) *ὅτι* Littré.

schlossen erscheint, da Hystanes den Arzt direkt einlädt. Nun finden sich auch sonst gelegentlich Unstimmigkeiten in diesen Briefen[1], und man könnte geneigt sein, auch hier eine Lässigkeit des Verfassers anzunehmen. Aber zu beachten ist, daß wir den Text dieser beiden Briefe in einer andern Handschriftengruppe in ganz abweichender Fassung haben. Littrés Handschriften *οστυψ*, alles Parisini des 15. Jahrhunderts, bieten nämlich (**B**):

4. *Ὑστάνης Ἱπποκράτει Ἀσκληπιαδῶν ὄντι ἀπογόνῳ χαίρειν.*

Ἣν ἔπεμψεν ὁ βασιλεὺς ἐπιστολὴν σέο χρήζων, ἔπεμψά σοι· γράψον οὖν πρὸς ταύτην κατὰ τάχος, ἵνα . . . πέμψω[2]*. ἔρρωσο.*

5. *Ἱπποκράτης ἰητρὸς Ὑστάνει ὑπάρχῳ Ἑλλησπόντου χαίρειν*[3]*.*

Πέμπε εἰς βασιλέα ὡς[4]*) ὅτι ἐγὼ γράφω, ὅτι καὶ προσφορῇ καὶ ἐσθῆτι καὶ οἰκήσει καὶ πάσῃ τῇ ἐς βίον οὐσίῃ ἀρκεούσῃ χρέομαι, Περσῶν δὲ ὄλβου οὔ μοι θέμις ἐπαυρέσθαι οὐδὲ βαρβάρους ἄνδρας νούσων παύειν, ἐχθροὺς ἐόντας Ἑλλήνων. ἔρρωσο*[5]*.*

Wieder stimmt etwas nicht. Denn hier hebt Hystanes ausdrücklich hervor, daß er nur das Schreiben des Großkönigs übermittelt, und wir dürften erwarten, daß Hippokrates darauf in der Antwort Rücksicht nimmt, während dies tatsächlich nicht geschieht. Aber nun ergibt sich die Lösung von selbst. Alles geht glatt auf, wenn wir die Fassungen 4 **A** und 5 **B** sowie 5 **A** und 4 **B** zusammennehmen. Und tatsächlich bietet eine Handschrift das, was wir erwarten müssen (**C**).

Im Parisinus 3052 (*φ*) lesen wir den vierten Brief in folgender, zu **B** stimmender Form:

---

1) In Brief 7 erwähnt Hystanes, der Großkönig habe ihm befohlen, sein Schreiben an Hippokrates weiterzugeben, obwohl in 3 davon nichts steht (Marcks, Symb. crit. ad epistolographos Graecos, Bonn 1883 p. 33, 1). Nach dem, was im folgenden auszuführen ist, werden wir freilich auch hier die Möglichkeit erwägen müssen, daß einmal eine Fassung von 3 existirte, die diesen Befehl enthielt.

2) Lückenhaft. Vgl. im folgenden *φ* und die Papyri.

3) *Ἑλλησπόντου ὑπάρχῳ σ.* Die Überschrift fehlt in *ο*.

4) Nach der Fassung **A** könnte man *ὡς ⟨τάχος⟩* vermuten, doch bietet der Berl. Papyrus 7094 hier ΒΑCΙΛΕѠC[. . . Vgl. Kalbfleisch z. St. An sich könnte man dem Verfasser der Briefe auch das pleonastische *ὡς ὅτι* (Moulton, Gramm. of New Test. Greek S. 212; Jannaris, Hist. Greek gramm. 1754) besonders vor einem folgenden *ὅτι* zutrauen.

5) Hercher in den Epistolographi folgt dieser Tradition.

Ὑστάνης Ἱπποκράτει ἰητρῷ Κῴῳ Ἀσκληπιαδῶν ὄντι ἀπογόνῳ χαίρειν.

Ἣν ἔπεμψε βασιλεὺς ἐπιστολὴν σοῦ χρήζων, πέπομφά σοι· γράψον οὖν πρὸς ταῦτα, ἵνα κατὰ τάχος τὴν σὴν ἀπόφασιν πέμψω. ἔρρωσο.

Aber jetzt folgt die Antwort, die genau diesem Schreiben entspricht:

Πρὸς τὴν ἐπιστολήν, ἣν ἔπεμψας φάμενος παρὰ βασιλέως ἀφῖχθαι πέμπε βασιλεῖ κτλ.

Es ist die Fassung **A** des 5. Briefes. Mit dieser stimmt auch im folgenden der Brief und zeigt nur zum Schluß im Wortlaut eine Annäherung an **B**, wenn er *πάσῃ τῇ ἐς βίον περιουσίῃ ἀρκεούσῃ χρέομαι* (*οὐσίῃ ἀρκεούσῃ χρέομαι* **B**, *ἀρκεούσῃ οὐσίῃ χρεόμεθα* **A**), ferner *ἐόντας* wie **B** statt *ὑπάρχοντας* (**A**) bietet[1]).

φ ist eine Handschrift des sechzehnten Jahrhunderts. Aber daß wir es hier nicht etwa mit der glücklichen Willkür eines Humanisten zu tun haben, zeigt der Pap. Berol. 7094. Denn hier finden wir eben diese Fassung **C**. und auch im einzelnen weist der Text weitgehende Übereinstimmung mit *φ* auf. So zeigt die Überschrift von 4 in *φ* allein denselben Wortlaut wie im Papyrus, nur daß dieser das Wort *Κῴῳ* nicht hat, und ebenso gehen beide allein in der Lesart *γράψον οὖν πρὸς ταῦτα, ἵνα κατὰ τάχος* zusammen. Statt *τὴν σὴν ἀπόφασιν,* das *φ* wohl auf Grund späterer Ergänzung hat — in **B** fehlen die Worte —, bietet der Pap. *πρὸς βασιλέα.*

Auch im 5. Briefe stimmt der Text des Papyrus abgesehen von einer Corruptel zunächst zu *φ*. Wenn er nachher *καὶ πάσῃ ἐς βίον ἀρκεούσῃ συνουσίῃ χρέομαι, καὶ ὄλβον Περσέων κτλ.* bietet, so zeigt sich hier das Schwanken der Überlieferung nicht bloß in den besonderen Eigentümlichkeiten des Papyrus (*συνουσίῃ,* Fehlen von *τῇ, καὶ ὄλβον Περσέων*), sondern auch darin, daß er *χρέομαι* mit *φ* **B** (*χρεόμεθα* oder *χρεώμεθα* **A**), dagegen die Stellung *ἀρκεούσῃ συνουσίῃ* wie **A** hat.

Wichtiger ist aber, daß unmittelbar nach dem verlorenen Schluß des Briefes derselbe 5. Brief noch einmal mitgeteilt wird, und zwar in der Fassung **B**, nur daß am Schluß es nicht mit dieser *ἐόντας,* sondern *ὑπάρχοντας* mit **A** heißt.

1) Außerdem hat *φ ὄλβον δὲ Περσῶν* (gegen *Περσῶν δὲ ὄλβον*) und *οὐδὲ νούσων παῦσαι βαρβάρους ἄνδρας* (*οὐδὲ β. ἀ. ν. παύειν* **AB**). *ἐπάρασθαι* für *ἐπαίρασθαι* ist junge Corruptel. Die Überschrift von 5 wie in **A**. Vorausgeschickt ist noch *Ἀντίγραφος Ἱπποκράτους πρὸς Ὑστάνην.*

Beide Fassungen haben also schon im 2. Jahrhundert existirt, und bestätigend tritt der andere Berliner Papyrus hinzu, der auch einen Teil des 5. Briefes enthält und dabei die charakteristische Lesart von φ B]ουσίῃ ἀρκεούσῃ χρέομαι, nachher aber wieder *ὑπάρχοντας* aufweist.

Aber wir können das Nebeneinander beider Fassungen noch weiter hinauf verfolgen. Denn im Oxyrhynchospapyrus steht:

Κωωι
Υ[σ]τανης Ιπποκρατει ιητρωι [[απο δε]] Ασκλη
αδεω[ν ο]ντι εγγονωι
πι[[ου γεγνοντος]] χαιριν και υγιαινιν
βασιλευς σου χρηζων επεμψεν προς η
μεας διδους χρυσον και αργυρον οποσον
εαν βουλει και ταλλα χυδην ων εαν
σπανιζης συ ουν παραγεινου συντομως

ην επεμψεν
βασιλευ[ς] επιο
τολην σου
χρηζων πε
πομφα σοι
ινα κατα τα
χος ες βασι
λεα πεμ
ψωι [1])

Hier ist der Haupttext offenbar eine flüchtige, kürzende Wiedergabe der Fassung **A**, während daneben aus einem andern Exemplar die Recension **C** eingetragen ist. Aus dieser sind wohl nur durch ein Versehen die Worte *γράψον οὖν πρὸς ταῦτα* weggelassen. Die folgenden Worte *ἵνα κατὰ τάχος* stimmen zu dem Berliner Papyrus und φ. Gemeinsam haben die Papyri dann *ἐς* (*πρὸς* Berol.) *βασιλέα*, wo φ *τὴν σὴν ἀπόφασιν* einsetzte. Dagegen bieten Ox. φ allein in der Überschrift *Κώῳ* und im Texte das charakteristische Perfektum *πέπομφα*.

Die Sache liegt also so: schon vor dem Oxyrhynchospapyrus hat es zwei Recensionen dieser beiden Briefe gegeben. Die eine (**C**) ging von der Voraussetzung aus, daß Hystanes das Schreiben des Großkönigs einfach an Hippokrates weitergibt, die zweite ließ ihn selbständig im Auftrage des Großkönigs eine Einladung an den Arzt schicken. Beide Recensionen wurden schon frühzeitig nebeneinandergestellt und ausgeglichen. In unsern Handschriften sind die Fassungen der beiden Briefe kreuzweis ineinandergeschoben, so daß dadurch die Formen **A** und **B** entstanden sind [2]). Nur φ hat

1) [ ] = Lücke, [[ ]] = Streichung im Papyrus.

2) Die Ursache war wohl die, daß man die längere Fassung von 4 mit der längeren von 5 (**A**) und entsprechend die beiden kürzeren (**B**) zusammenschrieb.

die Recension **C** treu bewahrt und zeigt auch im Texte, daß er unmittelbar an die älteste Überlieferung anknüpft.

Die Übereinstimmung der Lesarten von *φ* mit denen der Papyri ist auch schon von den Herausgebern betont worden. Aber noch etwas anderes verdient Beachtung. 'Sehr merkwürdig ist, daß beide Fragmente vom 5. Brief sofort zum 11. übergehen' sagt Kalbfleisch zu den Berliner Papyri. Aber dieselbe Eigentümlichkeit zeigen auch die Handschriften *οστυψ* (vgl. Littrés allerdings ziemlich versteckte Bemerkung zu S. 318, 3). Denn diese ganze Gruppe und dazu noch mehrere andere Handschriften, die Diels, Die Handschriften der antiken Ärzte I (Abh. d. Berl. Ak. 1905) S. 36 aufführt, enthalten nur die Briefe **1—5. 11—18.** 20 (22)[1]).

Daß wir darin nicht etwa den ursprünglichen, später erweiterten Bestand der Sammlung, sondern einen Auszug aus dieser haben, durften wir schon früher erschließen, weil der 11. Brief ohne den 10. kaum denkbar ist. Jetzt lesen wir im Oxyrhynchospapyrus im Anschluß an den 5. Brief ein Billet, das zwar an einen Gorgias gerichtet und etwas ausführlicher ist als der 6. Brief unsrer Sammlung, der die Adresse Demetrios trägt, sonst aber mit diesem im Gedanken und Wortlaut übereinstimmt. Auch *φ* geht nicht mit der Klasse **B**, da Littré Lesarten aus ihm bis zum Schluß des 9. Briefes mitteilt[2]). Somit sind wir in der glücklichen Lage, daß die Überlieferung unsrer Handschriften auf drei verschiedenen Wegen bis in den Anfang der Kaiserzeit zurückführt.

Im Oxyrhynchospapyrus zeigen uns nicht bloß der Gorgiasbrief und die Eintragung der *φ*-Recension die Vielgestaltigkeit des Corpus. Noch deutlicher spricht die erzählende Zwischenbemerkung nach dem 4. Brief: *ὁ δὲ γενναῖος τηρήσας τὸ τῆς τέχνης ἀξίωμα καὶ τὸ πρὸς τοὺς Ἕλληνας φιλόστοργον ἀντεφώνησεν γράψας τὸν τρόπον τοῦτον*, die in unsrer sonstigen Überlieferung keine Parallele hat[3]) und gewiß nicht zum ursprünglichen Bestande gehört[4]). Da-

1) Teilweise am Schluß verstümmelt.

2) Ob die Handschrift hier abbricht, sagt Littré nicht. Herzog, Koische Forschungen S. 217 will die Gruppe 1—9 von 10—17 absondern, hält aber doch beide für Arbeiten derselben Schülergeneration.

3) Doch vgl. in *φ* die Bemerkung vor der Überschrift des 5. Briefes: *Ἀντίγραφος Ἱπποκράτους πρὸς Ὑστανήν* (oben S. 350 A. 1).

4) Die reine Briefform ist bei diesen Romanen ja das gewöhnliche. Welches Interesse man für sie grade in dieser Zeit voraussetzte, zeigt übrigens auch die Veröffentlichung der wirklichen Briefchen der Sulpicia durch den Messallakreis.

nach möchte man doch annehmen, daß der Papyrus von der ersten Abfassung der Briefe zeitlich schon ein Stück abliegt. Nach Hunt ist seine Schrift *probably of the reign of Tiberius, if not of Augustus, and could not be placed later than the middle of the first century*; eine Urkunde, die mit ihm zusammen gefunden wurde, stammt aus dem Jahre 24/5. Unter diesen Umständen erscheint es doch sehr gewagt, bei dem Paetus, an den der erste Brief des Artaxerxes gerichtet ist, an den bekannten Thrasea Paetus zu denken, der erst seit 56, wo er cos. suff. war, stark hervortritt[1]). Die Nennung des Paetus am Anfang des Corpus stellt wohl tatsächlich eine (eher halb scherzhafte als naive) Widmung dar; aber der Name war, wie ein Blick in die Prosop. imp. Rom. zeigt, ja keineswegs selten, und auf den Stoiker weist sachlich nichts hin. Noch weniger möchte ich mit Marcks (Symb. crit. ad epistolographos Graecos, Bonn 1883 S. 43) daraus schließen, daß der Arzt aus der Nachbarstadt Halikarnaß, an den Hippokrates den 13. Brief richtet, den Allerweltsnamen Dionysios trägt. Hätte der Verfasser hier auf den bekannten Rhetor anspielen wollen, so hätte er das gewiß irgendwie deutlich gemacht. Wichtig ist dagegen Marcks' Hinweis auf den 16. Brief an Krateuas. Denn wenn dieser beginnt: *Ἐπίσταμαί σε ῥιζοτόμον ἄριστον, ὦ ἑταῖρε, καὶ διὰ τὴν ἄσκησιν καὶ διὰ τὸ προγόνων κλέος, ὡς μηδὲν ἀποδεῖν σε τοῦ προπάτορος Κρατεύα,* so enthalten diese Worte gewiß ein Compliment für einen Nachkommen des berühmten *Κρατεύας ὁ ῥιζοτόμος*, der unter Mithradates Eupator praktizirte und schrieb. Ist ein Enkel des Mannes gemeint, so kämen wir etwa in die augusteische Zeit[2]). Tiefer wird man kaum herabgehen dürfen. Denn auch dann ist der Abstand von dem Oxyrhynchospapyrus gering genug und das starke Wuchern der Tradition, das wir dort vor Augen haben, nur durch den großen Beifall zu erklären, den diese Schriftstellerei offenbar gefunden hat. Daß für die Abfassung der Briefe nur eine koische Schule in Betracht kommen kann, hat Herzog in den Koischen Forschungen S. 217 mit Recht betont.

Göttingen. MAX POHLENZ.

1) Diels in der 3. Auflage der Vorsokratiker II S. 136 zieht dies auch nur als Möglichkeit in Betracht.

2) Zunächst für den 16. Brief. Aber das darf man dann wohl auch auf die ersten Briefe ausdehnen.

HIPPIAS ODER HIPPARCHOS?

Dem Geschick des Peisistratidenhauses hat Thukydides ein besonderes Interesse entgegengebracht. Obwohl er durch Plan und Anlage seines Werkes hierzu nicht direkt veranlaßt war, behandelt er die Frage über den Sturz der Peisistratossöhne zweimal. Am Schluß der berühmten Einleitung (I 20) erläutert er den Satz, daß die Menschen die mündliche Tradition (*τὰς ἀκοάς*) selbst über den Verlauf ihrer vaterländischen Geschichte ohne weitere Prüfung (*ἀβασανίστως*) annehmen, durch den Hinweis, daß die meisten Athener glaubten, Hipparchos wäre von Harmodios und Aristogeiton „im Besitz der Herrschaft" (*τύραννον ὄντα*) ermordet worden; sie wüßten nicht, daß Hippias als der älteste der Peisistratossöhne die Regierung geführt habe (*ἦρχε*). Er fügt dieser Polemik gegen den volkstümlichen Glauben noch die kurze Notiz hinzu, daß Harmodios und Aristogeiton von der Ermordung des Hippias, den sie gewarnt wähnten, Abstand genommen und den Hipparch, den sie beim Leokorion mit der Ordnung des panathenäischen Festzuges beschäftigt getroffen, dort niedergestoßen hätten in der Absicht, vor ihrer voraussichtlichen Ergreifung noch eine nennenswerte Tat (*δράσαντές τι*) vollbracht zu haben. Der ausführlicheren Darlegung des ganzen Vorganges, seiner Motive und seiner Folgen hat Thukydides dann im sechsten Buch eine eigene Episode[1]) (VI 54—59) gewidmet, die in der damals in Athen aus Anlaß des Hermenfrevels herrschenden Furcht vor einer Erneuerung der Tyrannis ihre innere Begründung findet. Auch hier beginnt er seinen Bericht mit der Bemerkung, daß nach dem Tode des Peisistratos nicht Hipparchos, wie die allgemeine Annahme laute (*ὥσπερ οἱ πολλοὶ οἴονται*), sondern Hippias als der älteste Sohn die Herrschaft innegehabt habe (*ἔσχε τὴν ἀρχήν*). Daß Hippias der älteste Sohn gewesen sei, behauptet Thukydides

1) Der Versuch von Junghans, Studien zu Thukydides, Berl. 1886, S. 4 ff., diese Episode als unechtes Einschiebsel nachzuweisen, ist mit Recht abgelehnt worden (vgl. z. B. J. Müller, Philol. LII 1894 S. 573 ff.) und findet hier weiter keine Berücksichtigung.

auf Grund seiner besseren Information (εἰδὼς μὲν καὶ ἀκοῇ ἀκριβέστερον ἄλλων ἰσχυρίζομαι[1]) und erhärtet diese Behauptung durch Berufung auf ein officielles Dokument, das auf der Akropolis aufgestellte Ächtungs- und Verbannungsdekret der Tyrannen, aus dem jedermann die Bestätigung der von ihm hervorgehobenen Tatsache entnehmen könne (γνοίη δ' ἄν τις καὶ αὐτῷ τούτῳ).

Das Altertum hat sich in dieser Frage dem besseren Wissen und der Beweisführung des Thukydides gefügt. Wenn auch Platon im Symposion (182) den Pausanias wieder die landläufige, von Thukydides bekämpfte Annahme, als hätten Harmodios und Aristogeiton die Tyrannis gestürzt, vertreten läßt und Aristoteles in seinem „Staat der Athener“ in weit höherem Maße als Thukydides mit einer Gesamtherrschaft der Peisistratiden rechnet, eine vielfach abweichende Erzählung vom Verlauf der Katastrophe bietet und, wie es scheint mit besonderer Genugtuung, in einem wesentlichen Punkte Thukydides berichtigen zu können glaubt, die Tatsache, daß Hippias der älteste der Brüder gewesen sei und als solcher an der Spitze der Regentschaft gestanden habe, ist, wenn wir vom Verfasser des Dialogs Hipparchos absehen (228), von niemand bestritten worden und wird von Aristoteles ausdrücklich anerkannt und hervorgehoben (Ἀθ. π. 18, 1 πρεσβύτερος δὲ ὢν ὁ Ἱππίας . . . . . . ἐπεστάτει τῆς ἀρχῆς). Auch die Neueren sind hierin bisher dem Thukydides gefolgt. Es ist Beloch vorbehalten geblieben, in der Neubearbeitung seiner „Griechischen Geschichte“ (I 2² S. 288 ff.) zu der vor Thukydides geltenden und von ihm strikt bestrittenen Annahme, Hipparchos sei der älteste der Brüder und Peisistratos' Nachfolger gewesen, zurückzukehren.

Bei der Verbreitung des Belochschen Buches, den unbestreitbaren Verdiensten des Verfassers um die Altertumsforschung und seinem großen Selbstbewußtsein, mit dem er jede abweichende Ansicht aufs schärfste verurteilt, lohnt es sich, die Beweiskraft der von Beloch geltend gemachten Gründe zu prüfen. Die Analyse des Einzelfalles gestattet, recht tiefe Einblicke in die allein selig machende Forschungsmethode Belochs zu gewinnen und erhält dadurch eine über diesen Einzelfall hinausgehende paradeigmatische Bedeutung.

---

1) Corssens (Rh. Mus. LI 1896 S. 237) Interpretation der Worte, der ἀκοῇ mit ἄλλων verbindet und so einen Gegensatz zwischen dem Wissen (εἰδώς) des Thukydides und der Kunde (ἀκοῇ) der anderen gewinnt, ist sprachlich kaum zulässig und sachlich nicht erforderlich.

Beloch weist darauf hin, daß a) als ältester der drei Brüder und darum als Nachfolger des Vaters in der Herrschaft der öffentlichen Meinung zu Thukydides' Zeiten Hipparchos galt; b) auch Herodot teile diese Ansicht, denn er lasse Onomakritos durch Hipparchos aus Athen ausgewiesen werden (VII 6), wo doch Hippias hätte genannt werden müssen, wenn dieser das Haupt der Regierung war. c) Ebenso folge Platon, oder wer der Verfasser des Dialogs Hipparchos ist, der gewöhnlichen Meinung. d) Diese stütze sich auf das Harmodioslied, in dem Hipparchos ausdrücklich *ὁ τύραννος* genannt wird; und da dieses Lied unmittelbar nach Befreiung der Stadt entstanden sein müsse, also gleichzeitige Überlieferung biete, so sei eigentlich jede Diskussion ausgeschlossen. e) Noch lauter sprächen die ganz ungewöhnlichen Ehren, die ebenfalls unmittelbar nach der Befreiung der Stadt dem Andenken der Tyrannenmörder erwiesen wurden. Da ihre Tat nicht zum Sturz der Tyrannis geführt hat, so blieben diese Ehren ganz unverständlich, wenn nur ein Mitglied des Herrscherhauses, nicht der Tyrann selbst das Opfer der Verschwörung geworden wäre. Also, so schließt Beloch, war Hipparchos Peisistratos' Nachfolger. Das zeige auch f) die Inschrift der Meilensteine *μνῆμα τόδ' Ἱππάρχου*. Der Gegenbeweis, den Thukydides (VI 55) versuche, sei gründlich mißlungen. Daß Hippias auf der Ächtungsstele unter Peisistratos' Söhnen zuerst aufgeführt wurde, erkläre sich sehr einfach daraus, daß er noch am Leben und als der gestürzte Tyrann und ältester der noch übrigen Brüder in erster Linie als Prätendent zu fürchten war. Daß keine Kinder des Hipparchos auf der Stele aufgeführt waren, beweise doch nur, daß er keine gehabt habe. Und daß Hippias nach Hipparchos' Ermordung die Zügel fest in der Hand behalten habe, beweise vollends nichts, da er ja stets dem Vater und später dem Bruder in der Leitung der Staatsgeschäfte zur Seite gestanden habe (Thukyd. VI 54, 6). So bleibe also nur die Versicherung des Thukydides *ὅτι δὲ πρεσβύτατος ὢν Ἱππίας ἦρξεν, εἰδὼς μὲν καὶ ἀκοῇ ἀκριβέστερον ἄλλων ἰσχυρίζομαι*, also bloß mündliche Tradition über die Verhältnisse einer Familie, die bereits seit einem Jahrhundert aus Athen vertrieben war. Daß damit kein Hund aus dem Ofen zu locken sei, habe Thukydides selbst am besten gewußt, sonst würde er sich die Mühe des urkundlichen Beweises gespart haben; er würde es ohne Zweifel getan haben, hätte er ahnen können, daß einmal eine Zeit kommen würde, die jedes seiner Worte wie ein Orakel verehrt.

So weit in wörtlicher Wiedergabe die Beweisführung Belochs.

Der Vorwurf, ein „Thukydidestheologe“ zu sein, trifft mich bekanntlich [1]) nicht; ich beginne daher, ohne befürchten zu müssen,

---

1) „Wäre dagegen der Bericht über Themistokles' Mauerbau in dem sicher in abgeschlossener Form letzter Hand vorliegenden ersten Buche mit E. v. Stern, Herm. XXXIX (1904) 534ff. als ungeschichtlich zu verwerfen, so hätte das eine schwere Erschütterung der historischen Glaubwürdigkeit des Thukydides ergeben. Der sofort gegen diese Annahme erhobene Widerspruch (E. Meyer, Herm. XL 1905, 561 ff. G. Busolt, Klio V 1905, 255ff., vgl. Lehmann-Haupt, Klio VI 1906, 136, 1) ist durch F. Noacks Wiederauffindung der Themistokles-Mauer (Ath. Mitth. XXXII 1907, 123ff.), deren Befund den Nachrichten des Thukydides über die Hast des Baues und die wahllose Verwendung beliebigen Materials durchaus entspricht, schlagend gerechtfertigt worden.“ So Lehmann-Haupt bei Gercke-Norden III S. 89. Wer meinen Aufsatz gelesen hat, weiß natürlich, daß ich nie den Bau der Themistokleischen Mauer und ihre eilige Errichtung in Zweifel gezogen habe. Ich habe nur die Nachricht beanstandet, daß sie bei der damaligen Lage Athens in wenigen Winterwochen des Jahres 479 fertiggestellt sein konnte — diesen Zweifel haben auch die von Busolt in dankenswerter Weise gesammelten Gutachten verschiedener Bauräte und Geheimer Bauräte nicht behoben, von denen es unbillig wäre zu verlangen, daß sie der Niebuhrschen Forderung, „philologische Überlieferung sich als lebendig vorzustellen“ gerecht werden — und ich habe mich auszuführen bemüht, daß die von Thukydides behauptete Einsprache Spartas gegenstandslos gewesen und mithin die Erzählung von der List des Themistokles nicht anders zu bewerten sei, als die übrigen Themistoklesanekdoten. Da meines Wissens auf den von Noack aufgedeckten Fundamenten weder verzeichnet ist, daß die Mauer gegen Spartas Einspruch errichtet sei, noch eine Angabe über die List des Themistokles, so begreife, wer kann, wodurch Noacks archäologische Funde den Widerspruch gegen meine Ausführungen „schlagend bestätigen“. Man entschuldige die Digression; aber es erschien mir doch angebracht, ein typisches Beispiel der Lehmann-Hauptschen Logik etwas niedriger zu hängen, einmal weil sie bei Pöhlmann, Gr. Gesch.[5] 133 Anm. 1 ihren Niederschlag in fast wörtlichem Anschluß gefunden hat, dann aber weil seine griechische Geschichte im 3. Bande des Gercke-Nordenschen Handbuches abgedruckt ist, dem die geradezu klassische Behandlung der griechischen Staatsaltertümer durch den der Wissenschaft viel zu früh entrissenen Bruno Keil hoffentlich die größte Langlebigkeit und weiteste Verbreitung sichert. Während der Druckrevision ist Belochs Griech. Gesch. II 2[2] erschienen; Beloch behandelt (S. 141—154) die Mauerbaufrage ausführlich, indem er mit Recht die Ausführungen von Busolt und Ed. Meyer zurückweist. An meine Adresse ist folgende Ausführung gerichtet (S. 149 A. 1): „Selbst Stern, der in der Beurteilung der Geschichte vom Mauerbau ganz meiner Ansicht ist,

im Verdacht der Voreingenommenheit zu stehen, mit Belochs Replik gegen Thukydides.

Wie Thukydides über ungeprüfte Hinnahme mündlicher Tradition dachte, hat er I 20 deutlich formulirt; wenn er VI 55 sein besseres Unterrichtetsein auf Grund mündlicher Berichte (*εἰδὼς μὲν καὶ ἀκοῇ ἀκριβέστερον ἄλλων ἰσχυρίζομαι*) besonders betont, so dürfen wir annehmen, daß er diese Berichte einer kritischen Nachprüfung unterzogen hat. Er wird wohl dabei auch die Erfahrung gemacht haben, die jeder, der sich mit genealogischer Forschung beschäftigt hat, bestätigen kann, daß die familiengeschichtliche Überlieferung, soweit es sich um die einfachen Tatsachen der Verwandtschaftsgrade, Altersverhältnisse der Geschwister und dergleichen handelt, sich zumeist bis in die dritte Generation als durchaus glaubwürdig erweist. Auch Beloch hat in anderem Zusammenhang die genealogische Tradition als die zuverlässigste Überlieferung bezeichnet, die wir für die ältere Periode der griechischen Geschichte besitzen. Je geringer der Abstand zwischen den festzustellenden Tatsachen und ihrer endgültigen Fixirung ist, je geringer die Zahl der als Berichterstatter in Betracht kommenden Zwischenglieder ist, desto größeren Anspruch auf Authenticität darf eine solche Tradition erheben. Beloch sucht sie im gegebenen Fall durch den Hinweis zu diskreditiren, daß zwischen der Abfassung von Thukydides' Werk und der Vertreibung der Peisistratiden über ein Jahrhundert verflossen sei. Er nimmt also an, daß Thukydides erst als er endgültig sein Geschichtswerk redigirte, seine Erkundigungen über die Familie des Peisistratos eingezogen habe. Diese Annahme hat jede historische Wahrscheinlichkeit gegen sich. Die Peisistratidenepisode gehört nicht in den Plan und Rahmen des Thukydideischen Geschichtswerkes. Nicht dieses Werkes wegen hat er hierüber seine Informationen gesammelt, sondern weil er über die Frage ganz unabhängig von seinem Werk schon lange orientirt war und Neues über sie sagen konnte, hat er die sonst streng gemiedene Digression nicht gescheut und die

glaubt hier vor Thukydides eine Verbeugung machen zu müssen; er sei „der große Lehrmeister der Kritik". Das war er für seine Zeit allerdings; aber wir Historiker können heute in technischen Dingen so wenig von ihm lernen, wie unsere heutigen Ärzte von Hippokrates. Es ist eigentlich traurig, daß das noch immer betont werden muß." Beloch hätte sich dieses Trauergefühl ersparen können, wenn er den Passus, in dem die Worte vom „großen Lehrmeister der Kritik" sich finden, im Zusammenhang zu Ende gelesen hätte.

Episode seiner Darstellung einzupassen gesucht. Hippias hat noch 490 gelebt: seine Teilnahme am Zug nach Marathon wird von Herodot (VI 107) und Thukydides (VI 59, 4) bezeugt. Ob diese Tradition, der Beloch (a. a. O. 296) folgt, die aber von Wilamowitz (Aristot. und Athen I 112) beanstandet wird, historisch zutreffend ist, lasse ich hier auf sich beruhen; sie konnte jedenfalls nur entstehen, wenn man wußte, daß Hippias damals noch am Leben war. Nach seinem Tode, der bald nach der Schlacht bei Marathon erfolgt sein soll (Suidas s. v. *Ἱππίας*), haben seine Söhne in Sigeion geherrscht, wohl bis zur Eroberung des Hellespont durch die Athener (478); seine Tochter Archedike, deren Grabschrift Thukydides VI 59, 3 mitteilt, war zwischen 514 und 511 mit Aiantides, dem Sohn und Nachfolger des Tyrannen von Lampsakos, Hippoklos, vermählt worden (Thukyd. a. a. O.); sie konnte zur Zeit der Geburt des Thukydides noch am Leben sein. Jedenfalls aber mußte es in der Jugendzeit des Thukydides noch eine ganze Reihe von Personen geben, die, wenn nicht Hippias selbst, so doch die Kinder desselben persönlich gekannt haben. Bei den Beziehungen, die Thukydides durch seine Verwandtschaft und seinen Besitz nach Thrakien und dem Hellespont hin hatte, ist es voll verständlich, daß ihm Gelegenheit geboten war, sich über die Familienverhältnisse der Peisistratiden genau bei Leuten zu informiren, die ihre Kenntnis darüber direkt von den Nachkommen hatten, die es doch wissen mußten, ob ihr Vater Hippias älter oder jünger als ihr Onkel Hipparchos war. Und weil der Bericht über diesen Punkt aus so vorzüglicher Quelle stammte, und eben nur deshalb, ist es begreiflich, daß Thukydides mit dem Brustton der Überzeugung sein Besserwissen der gewöhnlichen Annahme gegenüber so stark betont.

Aber mochte ihm persönlich auch dieses Besserwissen zunächst vollauf genügt haben — in der Einleitung I 20 beruft er sich nur auf dasselbe —, Thukydides war der Historiker, dem als ersten die Bedeutung dokumentarischen Materials während seiner Arbeit klar geworden ist; er sucht daher für dieses Besserwissen auch den urkundlichen Beweis zu erbringen. Er zog zu dem Zweck das Ächtungsdekret der Peisistratiden heran. Er glaubte hier in zwei Punkten die Bestätigung dafür zu finden, daß Hippias der ältere der Brüder sei. Es werden in dem Dekret nur die fünf Kinder des Hippias, keine Kinder des Hipparchos und Thessalos namhaft gemacht: Thukydides schließt daraus, daß Hippias früher als seine

Brüder geheiratet habe und daher naturgemäß der älteste gewesen sei. Daß dieser Schluß nicht bündig sei, hat Beloch mit Recht hervorgehoben. Thukydides scheint — nach seiner Ausdrucksweise zu urteilen (*εἰκὸς γὰρ ἦν τὸν πρεσβύτατον πρῶτον γῆμαι*) — die Anfechtbarkeit dieser Folgerung selbst gefühlt zu haben; jedenfalls betonte er mit viel mehr Nachdruck den zweiten Punkt, die Stelle, welche der Name des Hippias im Dekret einnimmt. Beloch sucht, wie bereits oben erwähnt, auch diesen Hinweis zu entkräften; Hippias sei im Dekret naturgemäß an erster Stelle genannt, weil er noch am Leben und als gestürzter Tyrann und ältester der noch übrigen Brüder als Prätendent am meisten zu fürchten gewesen sei. Zunächst, woher weiß Beloch, daß Hippias beim Erlaß des Ächtungsdekretes noch am Leben war? Hippias ist mit den Seinen 511/10, wie Thukydides bezeugt (VI 59, 4), *ὑπόσπονδος* nach Sigeion gegangen, d. h. auf Grund eines Vertrages, in welchem die Athener ihm als Preis für die Räumung der Burg und den Verzicht auf die Herrschaft dieses wichtige Gebiet überließen; das Ächtungsdekret[1]) kann damals nicht erfolgt sein; das Geschlecht blieb unangefochten in Athen; sein Neffe Hipparchos, der Sohn des Charmos, hat 496 das Archontat bekleidet und ist 487 das erste Opfer des Ostrakismos geworden. Es hat daher alle Wahrscheinlichkeit für sich, wie Wilamowitz dies schon gesehen hat (Arist. u. Athen I 114), daß das Ächtungsdekret erst nach 480 erfolgt ist, als die Peisistratiden im Gefolge des Xerxes erschienen und von den Trümmern der Burg Besitz nahmen (Herod. VIII 52. 54). Damals aber war Hippias schon lange nicht mehr unter den Lebenden[2]). Aber selbst angenommen, das Dekret sei gleich nach dem Sieg der Demokratie erlassen, so hat der Einwand von Beloch doch keine Berechtigung. Der Text bei Thukydides lautet (VI 55, 2): *καὶ ἐν τῇ αὐτῇ στήλῃ πρῶτος* (sc. *Ἱππίας*) *γέγραπται μετὰ τὸν πατέρα.* Die von mir gesperrten Worte hat Beloch unberücksichtigt gelassen. Sollte dies aus Unachtsamkeit geschehen sein,

1) Vgl. über die Frage Swoboda, Archäol.-epigr. Mitt. XVI 1893, 57, 60 und abweichend Wilamowitz, Arist. u. Athen I 113.

2) Nach Suidas (s. oben S. 359) ist er, wie bereits bemerkt, nach der Schlacht bei Marathon, noch bevor er Sigeion erreichte, gestorben. Da er damals schon hochbetagt sein mußte, hat die Nachricht alle innere Wahrscheinlichkeit für sich. Nach Iustin II 9, 21 wäre Hippias bei Marathon gefallen; daß der alte Mann sich persönlich am Kampf beteiligt haben sollte, scheint ausgeschlossen.

so könnten die von ihm so oft ob ihrer historischen Kritiklosigkeit verhöhnten Philologen ihn darauf hinweisen, daß in ihrem Arsenal ein Rüstzeug sich befindet, ohne das auch der Historiker nicht auskommen kann: es heißt, soviel ich weiß, Akribie. Also, im Ächtungsdekret stand an erster Stelle der Name des längst verstorbenen Peisistratos, es folgte dann, wie Thukydides bezeugt, der des Hippias. Weiteres teilt Thukydides nicht mit. Ob dann die Namen der Hippiaskinder und ihrer Mutter zunächst aufgezählt waren, oder die der Brüder Hipparchos und Thessalos, wissen wir nicht; wahrscheinlicher ist natürlich das letztere. Will man also nicht die ganz haltlose Annahme vertreten, daß die Anordnung der Namen auf der Stele nach dem Princip des *variatio delectat* getroffen und paarweise mit Hintansetzung des Anciennitätsprincips immer ein Verstorbener und ein Lebender — Peisistratos-Hippias, Hipparchos-Thessalos — zusammengestellt seien, so kann man logischerweise aus dem Tatbestand, daß auf der Stele nach dem Vater Peisistratos zuerst der Sohn Hippias und dann erst Hipparchos und Thessalos verzeichnet waren, nur mit Thukydides den Schluß ziehen, daß Hippias in diesem Dokument als ältester Sohn betrachtet wird. Die Aufzählung begann eben nicht, wie Beloch behauptet, mit dem noch lebenden gefährlichen Prätendenten, sondern mit dem Namen des schon lange zu den Vätern versammelten Peisistratos; wäre Hipparchos dessen ältester Sohn und Nachfolger gewesen, so war unbedingt zu erwarten, daß er nach Peisistratos genannt wurde; daß dies nicht geschah, daß Hippias dieser Platz angewiesen ist, beweist, daß die Regierungskreise in Athen, die den Volksbeschluß redigirten, den Hippias für den älteren Sohn hielten. Somit wußte Thukydides sehr wohl, was er tat, wenn er sich auf dieses Dekret berief. Nicht ihn trifft die Schuld, wenn Beloch seine Worte nur halb gelesen und nicht verstanden hat.

Aber es kann ja sein, daß auch die Redakteure des officiellen Beschlusses sich im gleichen Irrtum wie Thukydides befunden haben; prüfen wir daher die positiven Beweise Belochs für seine Behauptung, Hipparchos sei der älteste Sohn und Nachfolger des Peisistratos in der Herrschaft gewesen. Ich gehe die Beweise in der oben angeführten Reihenfolge durch.

Beloch beruft sich a) auf die vor Thukydides allgemein herrschende Ansicht. Schon Cobet (Mnemosyne XI 431 ff.) hat es mit Recht sehr lebhaft bestritten, daß Thukydides der erste gewesen sei, der gegen

die volkstümliche Annahme, Hipparchos sei der eigentliche Tyrann gewesen und durch dessen Ermordung sei Athen endgültig von der Tyrannis befreit worden[1]), Einspruch erhoben habe. Das ist, wie wir gleich sehen werden, in der Tat vor Thukydides geschehen. Was aber mit dieser Berufung auf eine angebliche *communis opinio*, deren zweiter, eng mit dem ersten verankerter Teil auch von Beloch als notorisch falsch anerkannt wird, eigentlich bewiesen werden soll, ist schwer faßlich.

b) Herodot teile die Ansicht, Hipparchos sei der eigentliche Regent gewesen; dies folge aus der Erzählung (VII 6), daß Hipparchos den Onomakritos aus Athen ausgewiesen habe[2]); er hätte Hippias nennen müssen, wäre der seiner Ansicht nach der Regent gewesen. Eine sonderbare Schlußfolgerung. Nach der einen Schicht unserer Überlieferung[3]), der auch Herodot folgt, war es Hipparchos, der am Peisistratidenhof die schöngeistigen und literarischen Interessen pflegte und Dichter und Musiker aus allen Enden Griechenlands dahin berief. Unter diesen „Demiurgen" genoß nach Herodot ein Athener Onomakritos anfangs sein besonderes Vertrauen (*πρότερον χρεώμενος τὰ μάλιστα*); als aber Lasos von Hermione diesen der Fälschung eines Orakelspruches überführte, hätte Hipparchos seine Ausweisung veranlaßt (*ἐξηλάσθη γὰρ ὑπὸ Ἱππάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηνέων*). Es liegt Herodot ganz fern, die Details dieser Ausweisung zu erzählen; er berichtet weder etwas über ihren Zeitpunkt, ob während der Regierung des Peisistratos oder nachher, noch erfahren wir, ob sie auf Grund eines gerichtlichen Urteils oder auf administrativem Wege erfolgt sei. Herodot will lediglich hervorheben, daß „Hipparchos, des Peisistratos Sohn" (er bezeichnet ihn weder hier noch sonst als Tyrannen), der die Dichter und Orakelkenner berufen hatte, auch die Initiative ergriff, um ein unwürdiges Glied aus diesem Kreise zu entfernen. Nach dem bekannten Sprachgebrauch *quidquid per alios fecit ipse fecisse putatur* liegt in den Worten Herodots: *ἐξηλάσθη ὑπὸ Ἱππάρχου* oder *ἐξήλασέ μιν ὁ Ἵππαρχος* keines-

1) Vgl. Marmor Parium (ed. Jacoby 1904) unter dem Archon Harpaktides 511/10 und dazu Jacobys Commentar S. 173.

2) Herod. VII 6: *ἐξηλάσθη γὰρ ὑπὸ Ἱππάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηνέων.*

3) Ephoros (Diodor. X 17, 1) läßt bekanntlich den Thessalos diese Rolle spielen.

wegs, daß wir uns diese Ausweisung als selbstherrlichen Willkürakt des Hipparchos zu denken haben; bei der bezeugten peinlichen Beobachtung der bestehenden Gesetze und verfassungsmäßigen Garantien durch Peisistratos und seine Söhne werden wir vielmehr annehmen müssen, daß das zustehende Gericht oder Verwaltungsorgan die Sache auf Antrag des Hipparchos in die Wege geleitet habe, aber es ist eine ganz ungeheuerliche Vorstellung, daß ein solcher Antrag nur vom Regenten selbst hätte ausgehen können, und daher die Schlußfolgerung unberechtigt, daß Herodot, wenn er die Initiative Hipparchos zuweist, diesen nun auch für den Regenten gehalten haben müsse.

Die Onomakritosepisode beweist also für Herodots Ansicht über die Herrscherrolle des Hipparchos nicht das geringste: dagegen läßt sich einwandfrei feststellen, daß er Hippias als den Tyrannen und den ältesten der Brüder betrachtete und die volkstümlichen Anschauungen über die „Tyrannenmörder“ nicht teilte. V 55 fährt er im Anschluß an I 64 mit der Weitererzählung der athenischen Geschichte fort: *ἐπεὶ Ἵππαρχον τὸν Πεισιστράτου, Ἱππίεω δὲ τοῦ τυράννου ἀδελφεόν . . . . . κτείνουσι Ἀριστογείτων καὶ Ἁρμόδιος, ... μετὰ ταῦτα ἐτυραννεύοντο Ἀθηναῖοι ἐπ' ἔτεα τέσσερα οὐδὲν ἔσσον, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἢ πρὸ τοῦ.* Man sollte meinen, die Sätze ließen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, und es sei klar, daß Herodot den Hippias als Herrscher bezeichnet und der volkstümlichen Meinung, als hätte die Tat des Harmodios und Aristogeiton Athen von der Tyrannis befreit, entgegentritt. Aber Beloch bringt es fertig, auch dieses Zeugnis zu beseitigen. Daß Herodot V 55 Hipparchos als *Ἱππιέω τοῦ τυράννου ἀδελφεόν* bezeichne, sei keine Gegeninstanz gegen die von ihm vertretene Ansicht, „da es sich hier um den Sturz von Hippias handele, dieser also die Hauptperson sei“. Diese Behauptung, die an sich schon ein Verlegenheitsausweg ist, entspricht nicht den Tatsachen. Herodot erzählt hier zunächst die Ermordung des Hipparchos, kommt auf die Gephyräer, zu denen die Mörder gehörten, zu sprechen (57 — 62), handelt von den Alkmäoniden in Delphi (62 — 64), und erst im Kap. 65 wird der Zusammenbruch von Hippias' Herrschaft berichtet, im Folgenden dann (66 — 72) Kleisthenes' Reform geschildert. Diese Disposition beweist, daß es sich um die Darlegung der Geschichte Athens „handelt“, und die Erzählung keineswegs auf die Katastrophe des

Hippias zugespitzt ist, die im Gegenteil sehr kurz und bündig abgetan wird.

Daß Herodot den Hippias für den ältesten der Söhne des Peisistratos hält, darf man mit Sicherheit aus der Erzählung in I 61 schließen, ein Kapitel, das Beloch in diesem Zusammenhang nicht anführt. Herodot berichtet da, daß nach der Vertreibung des Peisistratos Hippias mit seiner Ansicht durchgedrungen wäre, man müsse die Tyrannis von neuem zu gewinnen suchen; im Rat des Vaters wird nur er genannt, nicht Hipparchos: offenbar doch darum, weil nach Herodots Annahme vor der Schlacht bei Pallene erst Hippias in ratsfähigem Alter stand; am Kampf hat auch der jüngere Bruder teilgenommen (I 63 *ἀναβιβάσας τοὺς παῖδας ἐπὶ ἵππους* usw.).

Noch an einer anderen Stelle (VI 123), die Beloch gleichfalls nicht citirt, spricht Herodot es unzweideutig aus, daß er die volkstümliche Auffassung über die Tat der „Tyrannenmörder“ nicht teilt: *καὶ οὗτω* — heißt es da — *τὰς Ἀθήνας οὗτοι* (sc. *οἱ Ἀλκμαιωνίδαι*) *ἦσαν οἱ ἐλευθερώσαντες πολλῷ μᾶλλον ἤπερ Ἁρμόδιός τε καὶ Ἀριστογείτων, ὡς ἐγὼ κρίνω.* Herodots Urteil deckt sich also in allem Wesentlichen mit dem des Thukydides.

Wilamowitz (Arist. u. Athen I 116) meint, „es wäre hübscher gewesen, wenn Thukydides es in seiner Vorrede nicht vergessen hätte, daß Herodot über die Tyrannen und den Tod des Hipparchos nicht wesentlich schlechter als er selbst unterrichtet war“. Hübscher, gewiß; aber er ist doch weit davon entfernt, Herodot das Gegenteil von dem zuzuschreiben, was dieser wirklich gesagt hat; das hat Thukydides Beloch überlassen.

c) Als weiterer Kronzeuge wird dann von Beloch Platon, oder wer sonst der Verfasser des Dialoges Hipparchos sei, citirt. Dieses Mal hat Beloch recht. Im Dialog wird Hipparchos zwar nirgends direkt als Herrscher bezeichnet, aber Sokrates sagt von ihm aus, er sei *τῶν Πεισιστράτου παίδων πρεσβύτατος καὶ σοφώτατος* (228 B) gewesen, und daraus kann man immerhin die Schlußfolgerung ziehen, er sei als ältester Sohn dem Vater in der Regierung gefolgt. Aber es macht doch einen gelinde gesagt wunderbaren Eindruck, wenn ein Historiker Platon oder Pseudoplaton gegen Herodot und Thukydides ausspielt. Ich will nicht viel Worte darüber verlieren, sondern nur Belochs (I 2^2 S. 229) eigenes Urteil hersetzen: „Platon hat für historische Dinge nur ein sehr geringes Interesse ge-

habt; er schrieb für ein Publikum, dem sie ebenfalls gleichgültig waren [1]).“

d) Weiter stützt sich Beloch auf das bekannte Harmodioslied (Bergk, P. L. Gr. III⁴ 646 Nr. 9. 12). In ihm wird Hipparchos „Tyrann“ genannt, und da es ein zeitgenössisches Zeugnis sei, schließe es eigentlich jede weitere Diskussion aus. Beloch verrät nicht, wie der Dichter des Skolions, der Harmodios verherrlichen wollte, sich hätte ausdrücken sollen, auch wenn er Hipparchos nicht für den ältesten Sohn und Regenten hielt. Erwartet er von ihm die standesamtliche genaue Bezeichnung: „Hipparchos, der Sohn des Tyrannen Peisistratos, der jüngere Bruder des Tyrannen Hippias“? Wie sollte ein Dichter, der die Tat des Harmodios preist, den Ermordeten anders nennen können als Tyrann? Es ist sehr wenig wahrscheinlich, daß Hippias' Söhne alle zu gleichen Rechten zusammen in Sigeion geherrscht haben: dennoch heißt es in der poetischen Grabschrift ihrer Schwester Archedike (Thukyd. VI 59, 3) *ἀδελφῶν τ' οὖσα τυράννων*. Und nicht nur Dichter gestatten sich, die Mitglieder des Tyrannenhauses als Tyrannen zu bezeichnen. Aristoteles, der in der *Ἀθ. π.* 18, 1 ausdrücklich sagt, daß Hippias als der ältere *ἐπεστάτει τῆς ἀρχῆς*, schreibt in der Rhetorik II 24 p. 1401ᵇ *ὁ γὰρ Ἁρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος ἔρως κατέλυσε τὸν τύραννον Ἵππαρχον*. Ja selbst Thukydides, der VI 54, 2 so energisch betont, daß nach dem Tode des Vaters Hippias *ἔσχε τὴν ἀρχήν*, sagt in demselben Kapitel (VI 54, 5) von ihm und seinen Brüdern: „und diese Tyrannen haben auf edle Gesinnung und Geistesbildung den höchsten Wert gelegt [2]).“ Die Ausdrucksweise erklärt sich durch die Auffassung, daß alle Glieder der Familie als Kinder des Tyrannen Peisistratos in gewissem Maße Anteil an der hervorragenden Stellung haben, wenn auch die Herrscherwürde auf den ältesten Sohn Hippias übergegangen war.

e) Ferner: die außerordentlichen Ehren, die später den „Tyrannenmördern“ erwiesen wurden, seien nur dann erklärlich, wenn sie den wirklichen Herrscher, nicht, wenn sie nur ein Mit-

---

1) Vgl. auch Beloch I 2² S. 270, aus Anlaß von Platons Ausführungen über den messenischen Staat in den „Gesetzen“: „Hier liegt entweder absichtliche Verdrehung der Tatsachen vor oder grobe Unwissenheit; welche von beiden, mögen die Verehrer Platons entscheiden.“

2) VI 54, 5: *καὶ ἐπετήδευσαν ἐπὶ πλεῖστον δὴ τύραννοι οὗτοι ἀρετὴν καὶ ξύνεσιν.*

glied des Herrscherhauses aus dem Wege geräumt hätten[1]. Aber die Beseitigung des Hipparchos, des nach Beloch „wirklichen Herrschers", hat ja erwiesenermaßen Athen nicht die Befreiung von der Tyrannis gebracht, und als Befreier sind doch Harmodios und Aristogeiton betrachtet und gepriesen worden. Es liegt also in jedem Fall eine Legendenbildung vor: wie und warum sie entstanden, ist leicht verständlich. Der jungen athenischen Demokratie, die sich nach Kleisthenes durchgesetzt hatte, mußte es ein peinliches Bewußtsein sein, daß sie die Beseitigung der Tyrannis nicht eigener Kraft, sondern Spartas Intervention verdankte. Dem ließ sich abhelfen durch die Anknüpfung an die Tatsache, daß von zwei Mitbürgern ein Attentat gegen den einen Peisistratossohn verübt war. Ob das der Herrscher war oder dessen Bruder, darauf kam wenig an; *τύραννοι* hießen im Volksmund alle Mitglieder des Herrscherhauses. Es war nur nötig, den gefallenen Mördern Ehrenstandbilder zu errichten, ihren Angehörigen Dotationen zu bewilligen, und die Märtyrer für die Freiheit aus der eigenen Mitte waren da, die Helden waren geschaffen, die Athen vom Tyrannenjoch erlöst hatten. Den Motiven der Tat brauchte man nicht weiter nachzugehen; waren doch von vornherein darüber wohl verschiedene Versionen im Umlauf: Eifersucht oder Rache für eine Beleidigung; es konnte ebensogut auch ein politisches Moment der Beweggrund sein. Die letzte Schwierigkeit, das zeitliche Intervall zwischen der Ermordung des Hipparchos und der Beseitigung der Tyrannenherrschaft, beseitigte dann bald die volkstümliche Chronologie; man setzte, wie das Marmor Parium lehrt, die Ermordung des Hipparch in das Jahr des Sturzes der Tyrannis: das dreijährige Intervall war überbrückt und die Legende geschlossen. Man muß es der athenischen historischen Forschung hoch anrechnen, daß sie es gewagt hat (der erste Niederschlag hiervon findet sich bei Herodot) den patriotischen Trug zu zerstören. Ich weiß nicht, ob die englische historische Forschung sich schon nach einem Menschenalter entschließen wird, dem noch rascher und viel künstlicher erzeugten Glauben an den großen Seesieg beim Skagerrak entgegenzutreten. Wer politische Legendenbildungen verfolgt und erlebt hat (die Neuzeit bietet eine Fülle von Beispielen) wird sich eines Lächelns

---

1) Über diese Schlußfolgerung Belochs hat bereits v. Pöhlmann, Griech. Geschichte[5] 1914 S. 93 gesagt, „daß man sie kaum für zwingend halten wird".

kaum erwehren können, wenn die Ehrung der Tyrannenmörder als vollgültiges Zeugnis dafür in Anspruch genommen wird, daß Hipparchos nun auch wirklich der Regent gewesen sein müsse.

f) Und nun zum letzten Beweise Belochs: die Inschrift der Meilensteine *μνῆμα τόδ' Ἱππάρχου*. Daß Hipparchos Hermen für die Landleute mit Sprüchen aufgestellt hat, ist an sich möglich; ganz unsicher freilich, ob wir in dem Stein IG I 522, wie Wilhelm (Jahreshefte des Oest. Arch. Inst. II 1899 S. 229) annimmt und J. Miller bei Pauly-Wissowa VIII 1663 zu glauben geneigt scheint, den Rest einer solchen Herme besitzen. Es kann überhaupt fraglich erscheinen, ob die Athener *ἐν μέσῳ τοῦ ἄστεος καὶ τοῦ δήμου* diese Steine mit der Inschrift *μνῆμα τόδ' Ἱππάρχου* auch nach dem Ächtungsdekret ruhig haben stehen lassen; wenigstens berichtet Thukydides (VI 54), daß der Demos das Weihepigramm seines Neffen Peisistratos, des Hippias' Sohnes, auf dem Zwölfgötteraltar auf der Agora später getilgt habe (*ἠφάνισε τοὐπίγραμμα*), und wenn er von der anderen Inschrift desselben Peisistratos im Tempel des Apollon Pythios sagt, sie sei *ἀμυδροῖς γράμμασι* erhalten, so kann, seitdem der Stein wieder aufgefunden worden ist (IG IV p. 41, 373 [e]), bei dem sehr klaren Charakter der Schrift diese Qualifikation wohl nur auf das Fehlen der Buchstaben *-τρατος Ἱππίου*, also eine absichtliche Namensverstümmelung, bezogen werden. Aber zugegeben, die Steine hätten alle Stürme der Zeit überstanden, so daß der Verfasser des Dialogs Hipparchos sie beschreiben und ihre Inschriften copiren konnte. Folgt denn nun aber aus der Tatsache, daß Hipparchos Meilensteine errichtet und mit seinem Namen versehen hat, daß er der herrschende Tyrann gewesen ist, wie Beloch schließt? Er kann die Steine in seinem Archontat gesetzt haben, das er unter seinem Vater bekleidete, er kann sie einfach als Mitglied der Herrscherfamilie errichtet haben; es gibt der Möglichkeiten noch mehr. Ich erinnere mich vor langen Jahren auf einer Ferienwanderung durch Tirol auf einen Wegweiser gestoßen zu sein, auf dem zu lesen stand, daß er das *μνῆμα* eines gewissen Aloys Pösenbacher sei: ein frommer Spruch war auch darauf verzeichnet. Ist dieser Aloys Pösenbacher auch einst Regent von Tirol gewesen?

Ich habe Belochs Gründe nachgeprüft; kein einziger hat der Kritik standgehalten. Seine Schlußfolgerungen haben sich als irrig, seine Forschungsmethode als nicht einwandfrei erwiesen. Da mein

Thema: Hippias oder Hipparchos? lautete, könnte ich hier abschließen. Es bleibt bei dem Resultat, zu dem zum Teil schon Herodot und vor allem Thukydides in ihren Untersuchungen gelangt sind. Hippias war der älteste Sohn des Peisistratos und sein Nachfolger.

Aber ich kann es mir nicht versagen, noch kurz einen Punkt zu berühren, der in engem Zusammenhang mit meinem Thema steht: es ist die Frage nach den Motiven und der Ausführung des Mordanschlages gegen Hipparchos. Was diese betrifft, so stand offenbar nur fest, daß der Mord am Panathenäenfest vollführt und daß Hipparchos beim Leokorion niedergestoßen worden war; über Einzelheiten, die sachlich von untergeordneter Bedeutung sind, z. B. wo sich Hippias in dem betreffenden Moment aufhielt, ob auf der Burg oder am äußeren Kerameikos, waren, wie wir aus den Differenzen zwischen Thukydides und Aristoteles entnehmen können, voneinander abweichende Erzählungen im Umlauf. Auch über die Motive der Tat gab es in der mündlichen Tradition verschiedene Relationen, was begreiflich genug ist: Eifersucht, der Wunsch für eine Beleidigung der Schwester Rache zu nehmen, die Furcht vor einer Gewalttat, politische Ziele werden als Beweggrund genannt. Thukydides hat diese mannigfachen Versionen zu einem geschlossenen Bilde zusammengefaßt. Er läßt die Initiative zur Tat bei Harmodios und Aristogeiton aus rein persönlichen Motiven, Eifersucht, Rachewunsch, Furcht, entspringen; die Urheber des Mordanschlages gegen Hipparchos gelangen aber zur Überzeugung, daß sie diesen Plan nur ausführen und dabei für sich selbst Sicherheit vor Vergeltung gewinnen können, wenn zugleich die Tyrannenherrschaft als solche gestürzt wird. So wächst der persönliche Racheplan zu einer politischen Aktion aus: *ἐπιβουλεύει* (sc. *Ἀριστογείτων*) *εὐθὺς ὡς ἀπὸ τῆς ὑπαρχούσης ἀξιώσεως κατάλυσιν τῇ τυραννίδι* (Thukyd. VI 54, 3). Daher die Werbung von Mitverschworenen und die Verschiebung der Ausführung auf einen besonders geeignet scheinenden Zeitpunkt. Ob diese conciliatorische Construction des Thukydides historisch das Richtige trifft, mag dahingestellt bleiben; die Möglichkeit derselben läßt sich keineswegs in Abrede stellen, und diese zugestanden, muß ferner anerkannt werden, daß die weiteren Vorgänge sich in der Schilderung des Thukydides diesen Prämissen gemäß folgerichtig abwickeln. Bei der geplanten *κατάλυσις τῆς τυραννίδος* mußte der Anschlag zunächst gegen den eigentlichen

Herrscher, gegen Hippias, gerichtet werden; nur wenn er nichtsahnend überrascht wurde, konnte der Sturz der Tyrannis gelingen; Hipparchos dann zu beseitigen, durfte danach keine große Mühe mehr kosten. Umgekehrt, ging man zuerst gegen Hipparch vor, so war mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Hippias das noch rechtzeitig genug erfuhr, um bewaffneten Widerstand zu organisiren. Demgemäß handeln denn auch die Verschworenen: als sie sich aber dem Hippias in der Absicht ihn niederzumachen nähern, sehen sie ihn im Gespräch mit einem ihrer Genossen. Sie wähnen sich verraten, ihre Sache verloren, und stehen von ihrem Vorhaben ab; es ist aber psychologisch vollkommen begreiflich, daß in diesem Moment der Verzweiflung das ursprüngliche Motiv zur Tat wieder durchbricht und sie vor ihrer erwarteten Ergreifung ihr Rachegelüst an Hipparchos kühlen wollen. Daher stürmen sie zum Leokorion und stoßen ihn nieder. Ich wüßte nicht, was an dieser Schilderung des Thukydides, die in jeder Einzelheit verzahnt und begründet ist, beanstandet werden kann. Beloch ist anderer Ansicht; ich gebe ihm das Wort. „Harmodios und Aristogeiton“ — so heißt es a. a. O. I 2 [2] S. 295 — „haben also sehr wohl gewußt, was sie taten, als sie Hipparchos (also den eigentlichen Herrscher), nicht Hippias ermordeten. Bei Thukydides dagegen wird ihr Verhalten ganz unverständlich. Sie wollen Hippias ermorden, sind schon ganz nahe, da glauben sie sich im letzten Augenblick verraten und sehen sich schon in den Händen der Häscher. Sie lassen also von Hippias ab und — fliehen? Kein Gedanke, sie machen vielmehr ganz gemütlich (von mir gesperrt) den weiten Weg längs der Feststraße (von mir gesperrt) zum Kerameikos nach dem Leokorion, wo sie doch im Augenblick eingeholt werden konnten, wenn Hippias den Anschlag erfahren hatte, und ermorden Hipparchos. Es ist klar, daß sie dies von vornherein beabsichtigt haben müssen; und wenn es sich wirklich, wie Thukydides will, nur um einen Akt persönlicher Rache gegen Hipparchos handelte, war das ja auch das natürliche. Um so bezeichnender ist es, daß Thukydides den Anschlag zunächst gegen Hippias richten läßt; auch er hat nicht gewagt, die Tat ihres politischen Charakters ganz zu entkleiden.“ Beloch hat recht, diese thukydideische Darstellung des Verhaltens von Harmodios und Aristogeiton ist unverständlich. Aber ich möchte den Preis nicht zahlen, um den es ihm gelungen ist, Thukydides' Bericht zu einer sinn- und zusammen-

hangslosen Erzählung umzumodeln. Beloch hat es dadurch erreicht, daß er Thukydides' Worte *ὥσπερ εἶχον ὥρμησαν εἴσω τῶν πυλῶν* durch „sie machen ganz gemütlich den weiten Weg" wiedergibt, und den Zusatz „längs der Feststraße" in den Text des Thukydides einfügt, es weiter so darstellt, als sei nach Thukydides die Ermordung des Hipparchos nicht von vornherein beabsichtigt gewesen, während dieser doch ausdrücklich sagt, daß der Wunsch, an Hipparchos Rache zu nehmen, den ersten Anstoß zur ganzen Aktion gegeben hat, und schließlich behauptet, ganz hätte auch Thukydides nicht gewagt, die Tat ihres politischen Charakters zu entkleiden, während doch bei Thukydides steht, die *κατάλυσις* der Tyrannis sei *εὐθύς* das Ziel des Aristogeiton gewesen. Daß Beloch den Text des Thukydides habe mißverstehen können, ist natürlich nicht denkbar; ganz unzulässig ist bei einem Gelehrten von Belochs Rang die Voraussetzung, er habe absichtlich, wie es eine gewisse Kategorie von Anwälten tut, um den Proceßgegner herabzusetzen, den Sinn von Thukydides' Worten verdreht und verschleiert; so bleibt nur eine Annahme übrig: als Beloch seine Ausführungen über Hipparchos und Hippias und den Sturz der Tyrannis niederschrieb, war eine so lange Zeit verstrichen, seitdem er zum letztenmal den Thukydides zur Hand genommen, daß in seinem Gedächtnis die Conturen des von Thukydides gezeichneten Bildes verblaßt und verschoben waren. Es liegt mir fern, ein solches Verfahren zu qualificiren; nur eins scheint mir unwiderleglich: der Erreichung des Endziels, zu dem wir Historiker alle, auch Beloch, streben — der Aufhellung der geschichtlichen Wahrheit ist dadurch nicht gedient.

Halle. E. von STERN.

APOLLONIOS VON TYANA UND DIE BIOGRAPHIE DES PHILOSTRATOS.

Bekanntlich behauptet Philostratos, daß er das Material für seine Geschichte des Apollonios von Tyana in der Hauptsache — von I 19 bis VIII 28 — der Schrift eines gewissen Damis entnommen habe, eines Assyrers aus Ninive, der sich ihm anschloß, ihn auf seinen Reisen begleitete und seine Aussprüche und Prophezeiungen aufzeichnete. Dies Werk des Damis sei unbekannt geblieben, bis ein Verwandter desselben das Manuskript der Kaiserin Iulia (Domna) bekannt machte[1]). Diese forderte den Philostratos, der zu ihrem Literatenkreise gehörte, auf, es stilistisch zu überarbeiten (*μεταγράψαι τε προσέταξε τὰς διατριβὰς ταύτας καὶ τῆς ἀπαγγελίας αὐτῶν ἐπιμεληθῆναι*), da es zwar klar, aber nicht geschickt geschrieben sei (*τῷ γὰρ Νινίῳ σαφῶς μέν, οὐ μὴν δεξιῶς γε ἀπηγγέλλετο*). „Er war“, sagt Philostratos I 19, „zwar stilistisch nicht ausgebildet (*τὸ λογοειδὲς οὐκ εἶχεν, ἅτε παιδευθεὶς ἐν βαρβάροις*), aber sehr gut imstande, eine Erörterung und ein Gespräch aufzuzeichnen und was er gehört oder gesehen hatte wiederzugeben und daraus ein Memoire (*ὑπόμνημα*) zu machen. Seine Absicht war, daß nichts, was Apollonios betraf, unbekannt bleibe“; so hat er auch Kleinigkeiten und gelegentliche Äußerungen aufgezeichnet und sich gegen den Vorwurf eines Neiders, daß das nur der Abfall einer Mahlzeit für die Hunde sei, damit verteidigt, bei einem Göttermahl dürfe man auch die herabfallenden Bissen Ambrosia nicht umkommen lassen.

Daß es um die Realität des braven Niniviten recht problematisch bestellt ist, scheint allgemein anerkannt. Aber eben so allgemein herrscht die Ansicht, daß das Buch, das Philostratos benutzt haben will, wirklich existirt habe. Eine Äußerung wie die

---

1) *Καὶ προσήκων τις τῷ Δάμιδι τὰς δέλτους τῶν ὑπομνημάτων τούτων οὔπω γιγνωσκομένας ἐς γνῶσιν ἤγαγεν Ἰουλίᾳ τῇ βασιλίδι.* An Iulia Domna hat Philostratos auch den Brief 73 (p. 363f. Kayser) gerichtet.

von E. Schwartz (Vorträge über den griech. Roman 126): „bei näherem Zusehen stellt sich nun freilich, für mich wenigstens, heraus, daß dies eine reine Fiktion ist, die das jüngere Werk gegenüber dem älteren des Moiragenes und vielleicht auch anderer legitimiren sollte“, ist ganz isolirt geblieben; vielmehr hat der Satz Nordens (Agnostos Theos 37, 1): „an der Fälschung der Damismemoiren ist ebensowenig zu zweifeln wie an der Realität ihrer Existenz; diejenigen, die behaupten, sie beruhe bloß auf einer Fiktion des Philostratos, können diesen nicht gelesen haben“ in der durch ihn hervorgerufenen Diskussion durchweg Zustimmung gefunden. Reitzenstein (Hellenistische Wundererzählungen, 1906, S. 40 f.) läßt sie durch einen Pythagoristen des zweiten Jahrhunderts verfaßt sein, vor Lucians Δραπέται, in denen dieser § 6 die Behauptung, daß die Philosophie zuerst nach Indien, dann von hier nach Äthiopien und Ägypten gekommen sei, aus der Schrift des „Damis“ entlehnt habe; Corssen betrachtet es „als durchaus glaubwürdig, daß die Aufzeichnungen des Pseudodamis aus der unmittelbaren Umgebung des Apollonios hervorgegangen und bald nach dessen Tode erschienen sind“ [1]); er findet es „merkwürdig, daß Philostratos so tut, als sei das Werk erst zu seiner Zeit ans Licht getreten; das ist ganz gewiß nur literarische Einkleidung“. In Wirklichkeit ist viel merkwürdiger, daß Gelehrte, die den neutestamentlichen Schriften mit der äußersten Skepsis gegenüberstehen und jede, auch die harmloseste ihrer Nachrichten zunächst bezweifeln und verwerfen, hier die Angaben eines notorischen Romans, dessen Inhalt kein Mensch für zuverlässige Überlieferung ausgeben kann, nicht nur auf Treu und Glauben annehmen, sondern sie noch in dieser Weise steigern und ohne weiteres behaupten, daß ein Werk, von dem Philostratos sagt, daß es bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts völlig unbekannt gewesen sei, nicht nur von Lucian, sondern, wie Corssen meint, sogar von dem Verfasser der Apostelgeschichte benutzt worden sei, oder wie Norden aus ihm die Quelle reconstruiren, aus der dieser das Hauptmotiv der Areopagrede des Paulus entlehnt habe. Soweit ich die Literatur kenne, ist eine ernstliche Untersuchung über die Quellen des Philostratos niemals gemacht worden; und ebensowenig hat man sich die Frage vorgelegt, wie denn das angebliche Werk des Damis oder Pseudodamis

1) Corssen, Der Altar des unbekannten Gottes, Z. f. neutest. Wiss. XIV 1913 S. 322.

in Wirklichkeit ausgesehen haben müßte, wenn wir das abstreichen, was sich mit Sicherheit als von Philostratos selbst herrührend erweisen läßt.

Diese Untersuchung, die an sich keinerlei große Schwierigkeiten bietet, wohl aber, sollte man glauben, sich jedem Leser seines Werks unmittelbar aufdrängt, wollen wir in kurzen Umrissen durchführen.

Da tritt zunächst hervor, daß der ganze erste Teil des Werks, die Reise in den Orient zu den indischen Weisen (I 18—III 58), nicht nur in allen Einzelheiten völlig ungeschichtlich ist, sondern überhaupt jeder Realität entbehrt und mit der wirklichen Welt kaum mehr zu tun hat, als das Königreich Laputa und die Struldbrugs in Gullivers Reisen. Apollonios, schon zum Mann und zum Weisen herangereift, aber noch in jungen Jahren, will die indischen Weisen *οἳ λέγονται Βραχμᾶνές τε καὶ Ὑρκάνιοι εἶναι,* und unterwegs die Magier, *οἳ Βαβυλῶνα καὶ Σοῦσα οἰκοῦσι,* kennenlernen. Die sieben Jünger (*ὁμιληταί*), die ihm bisher folgten, versagen, und so nimmt er nur zwei vom Vater ererbte Diener mit, von denen der eine schnell, der andere schön schreiben kann — der eine also unterwegs seine Aussprüche stenographiren, der andere sie ins reine schreiben soll. Dieser Eingang (I 18) wird noch auf eine Quelle zurückgehen, die vielleicht einige wirklich geschichtliche Überlieferungen über das Auftreten des Wanderapostels enthielt; denn im folgenden ist von diesen Schreibern nicht weiter die Rede, erst nach dem Abschluß der auf „Damis" zurückgeführten Erzählungen erfahren wir (VIII 30), daß beide, die hier als Freigelassene bezeichnet werden, inzwischen gestorben und zwei Sklavinnen an ihre Stelle getreten sind.

Die erste Stadt, die Apollonios erreicht, *ἡ ἀρχαία Νῖνος,* soll in der Tat die alte Hauptstadt des Assyrerreichs sein. Es ist aber nicht die befestigte Ansiedlung, die in der Partherzeit auf den Trümmern der alten Großstadt lag[1]; sondern nach Philostratos liegt Ninos westlich vom Euphrat innerhalb des römischen Reichs. Er folgt also der Ansicht, die bei Diodor II 3. 7. 27 vorliegt, daß Ninos seine Hauptstadt am Euphrat gegründet habe, die dann in dem geographischen Exkurs bei Ammian XIV 8, 7 (*Hierapoli, vetere Nino*) zur Gleichsetzung von Ninos und Hierapolis-Mabbûg (Bam-

1) Tac. Ann. XII 13. Ptol. VI 1, 3. VIII 21, 3. Ammian XVIII 7, 1. XXIII 6, 22.

byke)[1]) geführt hat. Diese vielumstrittene Ansetzung stammt meiner Meinung nach trotz Diod. II 7, 1f., wo die Schilderung des riesigen Grabhügels des Ninos, der noch jetzt wie eine Burg die Ruinen weithin sichtbar überragt — das sind in Wirklichkeit die Trümmer des großen, auch von Xenophon beschriebenen Tempelturms von Ninive —, auf Ktesias zurückgeführt wird, nicht aus diesem, sondern aus einer späteren Geschichte Alexanders, wahrscheinlich, wie Marquart annimmt, aus Agatharchides[2]).

In Ninos schließt sich ihm der enthusiastische Damis als ständiger Begleiter an; er erklärt, er kenne den Weg nach Babylon und die Sprachen der Völker, durch die man ziehen müsse, der Armenier, der Meder und Perser, der Kadusier, worauf Apollonios erwidert, er verstehe sie auch, obwohl er sie nicht gelernt habe; denn er wisse auch, was die Menschen verschweigen. Dann passiren sie den Grenzzoll von Zeugma, ziehen durch Mesopotamien, wo er von den Arabern die Tiersprache lernt[3]), und kommen jenseits von Ktesiphon an die Grenzwache von Babylon, wo Apollonios dem hier vom Mederkönig stationirten Satrapen, dem „Auge des Königs“, durch seine anmaßenden Antworten mächtig imponirt, so daß er ihn durchläßt, und weiter durch das Kissierland und über die Stadt der von Darius hierher verpflanzten Eretrier nach Babylon selbst. Allen Ernstes erscheint Babylon, das Babylon des Herodot, als Hauptstadt des Reichs, in der der König Vardanes residirt, umgeben von dem Hofstaat des Achaemenidenreichs. Das Partherreich wird absichtlich ignorirt, der Parthername überhaupt nicht erwähnt; dagegen bekommt Apollonios nebenbei während seines Aufenthalts in Babylon auch die Mauern von Ekbatana zu sehen (c. 39). Von Vardanes weiß der Verfasser, daß er die Herrschaft verloren und wiedergewonnen hat, und hält ihn deshalb für einen weisen und gerechten Herrscher[4]). Alles Weitere, was von ihm erzählt wird, daß er das

1) Darauf hat Nöldeke, d. Z. V 1871 S. 464 A. 2 zuerst hingewiesen.

2) Marquart, Assyriaka des Ktesias, Philologus, Suppl.-Bd. VI 523ff.; dagegen Krumbholz, Rh. Mus. L 1895 S. 234f., der an der Rückführung dieser Ansetzung auf Ktesias festhält.

3) Vgl. Porphyr. de abstin. III 4 *οὐδεὶς οἶμαι ἠγνόηκεν, Ἄραβες μὲν κοράκων ἀκούουσι, Τυρρηνοὶ δ' ἀετῶν.*

4) Vardanes war um 41 als Gegenkönig gegen Gotarzes aufgetreten und hat sich ein paar Jahre lang, gestützt auf die eine der sich bekämpfenden Adelsparteien, erfolgreich behauptet, bis er 45 oder 46 noch in jungen Jahren ermordet wurde: Philostratos setzt den Besuch des

Griechische völlig beherrscht und von Apollonios schon durch seinen Bruder Megabates, der ihn in Antiochia gesehen habe, gehört hat (c. 31), oder daß Apollonios einen Conflict mit Rom über ein paar Grenzdörfer am Euphrat bei Zeugma (in Wirklichkeit also im Königreich Osroene!) vermittelt habe (c. 38), ist geschichtlich ohne jeden Wert; und wenn Philostratos sich dafür, daß Apollonios sich bei Vardanes erfolgreich für die Eretrier verwendet, nicht nur auf „Damis", sondern auch auf einen Brief des Apollonios an den Sophisten Skopelianos von Klazomenae beruft[1]), so hat entweder Philostratos oder, falls der Brief echt sein sollte, Apollonios selbst aufs ärgste geschwindelt; denn daß diese Eretrier über 500 Jahre nach ihrer Fortführung unter Darius die ganze hellenistische und parthische Zeit hindurch in denselben Verhältnissen wie damals weitergelebt haben sollen, geht an innerer Unmöglichkeit noch weit über die Branchidengeschichte hinaus, die die Historiker Alexanders erfunden haben.

In demselben Stil geht es weiter. Nach einem durch ein Homer nachgebildetes Vorzeichen (c. 22) verkündeten Aufenthalt von einem Jahr und acht Monaten am Hofe entsendet Vardanes den Weisen auf Kamelen zu den Indern. Im Indusgebiet herrscht ein Satrap, der zwar nicht von Vardanes, sondern von dem Inderkönig abhängig ist, aber der brieflichen Empfehlung des Vardanes folgend den Apollonios freundlich aufnimmt (II 17) und weiter zu dem Inderkönig Phraotes entsendet — darin hat man eine dunkle Kunde von den indoparthischen Königen des Indusgebiets im ersten vor- und ersten nachchristlichen Jahrhundert gesucht, doch traut man damit wahrscheinlich dem Philostratos oder seiner Quelle viel zu viel zu. Alles übrige ist jedenfalls freie Phantasie, die von der Wirklichkeit

---

Apollonios bei ihm in den zweiten Monat seines dritten Jahres (I 28). Tacitus, dem allein wir etwas genauere Kunde über Vardanes verdanken (Ann. XI 8 ff.), sagt von ihm, er sei ermordet worden *primam intra iuventam, sed claritudine paucos inter senum regum, si perinde amorem inter populares quam metum apud hostes quaesivisset*; seine Ermordung wird darauf zurückgeführt, daß er nach dem Siege über Gotarzes *regreditur ingens gloria atque eo ferocior et subiectis intolerantior.*

1) I 23. 24; vgl. vit. Soph. I 21, 8 *καὶ Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Τυανεὺς ὑπερενεγκὼν σοφίᾳ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τὸν Σκοπελιανὸν ἐν θαυμασίοις τάττει.* Vorher spricht er mit Damis über die Eretrier, auf deren Lage er einen Traum deutet c. 23; ihre Schicksale schildert Damis c. 24; die Verwendung des Apollonios für sie c. 36.

überhaupt gar nichts wissen will. Die Hauptstadt des indischen Reichs ist Taxila, an Größe ungefähr Ninos gleich, sein König der Nachfolger des Poros (II 20), die Überlieferungen über diesen und Alexander sind ganz lebendig, und an sie knüpft die fingirte Gegenwart überall an. Der König Phraotes, der über die Art, wie er auf den Thron gekommen ist, eine romantische Geschichte erzählt, spricht fließend Griechisch, wenn er das auch vor seinen Untertanen verbirgt (II 27), hat Euripides' Herakliden gelesen und unterhält sich mit Apollonios über Dionysos' und Herakles' Zug nach Indien. Auf die ganz phantastische Schilderung der indischen Weisen brauchen wir nicht näher einzugehen. Sie hausen von einer Wolke verhüllt auf einem unzugänglichen Felsrücken von der Höhe der athenischen Akropolis; der Versuch, den Dionysos mit Herakles unternahm, ihn durch die Pane ersteigen zu lassen, ist durch Blitze vereitelt worden, ihre Gestalten sind in die steilen Felswände eingeprägt. In zwei Steinfässern bergen sie Regen und Winde und reguliren dadurch die Witterung des Landes; daneben liegt ein Wasserbrunnen für die heiligen Eide und ein Feuerbrunnen für die Sühnceremonien für läßliche Sünden (*ἀκούσια*). Wenn sie sich zum Schlafen niederlegen, läßt die Erde ein Bett von Kräutern aufsprießen; die Dreifüße mit Speise und Trank füllen und bewegen sich von selbst; für den Gottesdienst erheben sie sich im Chor zwei Ellen in die Luft, um schwebend der Sonne näher zu sein. Daß die Weisen und ihr Oberhaupt Iarchas fließend Griechisch können, versteht sich von selbst. Genug, wir sind in Gullivers Königreich Laputa und nicht in der realen Welt.

Fragen wir nun nach den Quellen, aus denen die Darstellung geschöpft ist, so ist die Antwort sehr einfach. Es sind vor allem Herodot, Xenophon, Ktesias. Aus letzterem stammt der unzugängliche heilige Bezirk und der Sonnenkult[1]), ferner die Schilderung der Naturwunder und Fabelwesen Indiens, deren Existenz zum Teil zweifelhaft gelassen wird (III 45 ff.) — während die Existenz der von Skylax erwähnten indischen Fabelvölker von Iarchas geleugnet wird (*σκιάποδας δὲ ἀνθρώπους ἢ μακροκεφάλους ἢ ὁπόσα Σκύλακος ξυγγραφαὶ περὶ τούτων ᾄδουσιν, οὔτ' ἄλλοσέ ποι βιοτεύειν τῆς γῆς οὔτε μὴν ἐν Ἰνδοῖς* III 47)[2]) —; dagegen die (von Herodot geschil-

1) Ktes. Ind. 8 (aus Photios): *περὶ τοῦ ἱεροῦ χωρίου τοῦ ἐν τῇ ἀοικήτῳ, ὃ ἐπ' ὀνόματι τιμῶσιν ἡλίου καὶ σελήνης.*

2) Im Widerspruch damit werden VI 25 unter den Völkern Äthi-

derten) goldgrabenden Greifen und die jenseits des Ganges unter der Erde wohnenden Pygmaeen (von denen Ktesias erzählt hat) existiren wirklich. Dazu kommen dann die aufs stärkste ausgenutzten populären Geschichtswerke über Alexander, aus denen, speciell aus Nearch, auch die Rückreise zur See vom Indus nach Babylon entnommen ist [1]); sodann natürlich das allgemeine Wissen über griechische Mythologie und Geschichte, über Geographie, und speciell über die Philosophengeschichte (I 35 = VII 2; III 5), und die klassische Poesie, Homer, Archilochos, Sappho, Sophokles, Euripides. Sehr beliebt sind Anspielungen auf Athen und seine Institutionen (II 10. 23; III 13. 17). Für die Elephantenjagd wird II 13. 16 auch Iuba citirt, und zwar vom Autor selbst als Bestätigung und Ergänzung der Angaben des Damis. Aus diesen Elementen ist ein phantastischer ethnographischer Roman aufgebaut, wie deren die griechische Literatur so viele erzeugt hat. Denn diese Tendenz steht in diesen Büchern geradezu im Vordergrund: sie wollen den Leser durch die Schilderung ferner Gegenden, Völker und Sitten unterhalten und scheinbar auch unterrichten, ja bei den ausführlichen geographischen und naturgeschichtlichen Abschnitten scheint diese Belehrung, so traurig sie ausgefallen ist [2]), geradezu die Hauptsache zu sein. Aufgeputzt ist die Erzählung weiter durch erfundene Inschriften des Alexander auf den Altären und einer Stele am Hyphasis (II 43) und auf der Umfassung eines Elephantenzahns aus der Porosschlacht (II 12), eines Bildes des Tantalos bei den indischen Weisen (III 25), eines von Dionysos nach Delphi geweihten

---

opiens neben den Nasamonen, Pygmaeen, Androphagen auch die *Σκιάποδες* genannt.

1) Die wörtlichen Berührungen mit Arrians Auszug aus Nearch sind schon von den Herausgebern hervorgehoben; nur sind die Ortsnamen überall stark entstellt (*Βίβλος* III 53 = *Βίβακτα* Arrian Ind. 21, 11 ff.; *Πηγάδες* III 54 = *Πάγαλα* Arr. 23, 1; *Βάλαρα* III 56 mit seinen Gärten = *Βάρνα* Arr. 27, 2; die heilige Insel *Σέληρα* mit der die Schiffer raubenden Nereide III 56 = *Νόσαλα* Arr. 31).

2) So die Beschreibung des Taurus und Kaukasus II 2; III 4. Daß er von den indischen Weisen zum Meer zieht III 50 *ἐν δεξιᾷ μὲν τὸν Γάγγην ἔχων, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὸν Ὕφασιν*, also nach Norden statt nach Süden, wird dagegen nur auf einer Unachtsamkeit des Verfassers beruhen; derartige Versehen können beim Schreiben einem jeden leicht unterlaufen: so habe ich in der ersten Auflage der Geschichte des Altertums S. 334 Assur auf das linke Tigrisufer und Ninive gar auf das rechte Euphratufer versetzt und in allen Correcturen darüber weggelesen!

Diskos von indischem Silber, den zur Abwechslung Philostratos als eigene Bemerkung heranzieht (III 9), ebenso wie das Halsband eines in Pamphylien gefangenen Panthers mit einer Weihinschrift des Königs Arsakes an den Gott von Nysa in armenischer (!) Schrift (II 2).

Das alles ist echte Sophistenarbeit so gut wie die weisen Gespräche, die Apollonios mit Phraotes, Iarchas, Damis führt. Sollen wir nun wirklich annehmen, daß der brave Damis, oder wer es sonst sein mag, in einem stilistisch unbeholfenen Werk alle diese Dinge schon vorgebracht und Philostratos, abgesehen von den vereinzelten Bemerkungen, die er als seine Zusätze bezeichnet, das Ganze lediglich mit einer Sauce schöner Phrasen und raffinirter Wendungen übergossen habe? Vielmehr wenn man diese wegnimmt, bleibt nichts mehr übrig, Inhalt und Form gehören untrennbar zusammen, das ganze Wesen des Werks besteht in dieser stilistischen Aufmachung. Es gibt aber, wenn noch jemand zweifeln sollte, auch noch zwingendere Argumente. Zu den charakteristischen Zügen des gesamten Werks gehört das Interesse für Kunstwerke, die überall angeführt und beschrieben werden, und ein wenn auch nicht sehr tief gehendes kunstgeschichtliches Wissen. Diese Kunstwerke bilden aber einen integrirenden Bestandteil des Berichts des Damis. So gleich zu Anfang in Ninos ein *ἄγαλμα τρόπον βάρβαρον*, das Io darstellt, der eben die Hörner aus den Schläfen hervorbrechen, und das Apollonios „besser versteht als die Priester und Propheten" (I 19); sodann die Grabmäler der Eretrier mit archaischen Inschriften und Schiffsdarstellungen (I 24) — eine Angabe, die ausdrücklich auf Damis zurückgeführt wird; Gewebe mit Darstellungen griechischer Sagen und der Perserkriege in Babylon (I 25); eherne Wandtafeln mit Darstellungen der Kämpfe zwischen Alexander und Poros im Palast von Taxila, in denen die Elephanten, Pferde, Waffen mit bunten Metallen ausgelegt sind, *οἷον εἰ Ζεύξιδος εἴη τι ἢ Πολυγνώτου τε καὶ Εὐφράνορος, οἳ τὸ εὔσκιον ἠσπάσαντο καὶ τὸ ἔμπνουν καὶ τὸ ἐσέχον τε καὶ ἐξέχον, οὕτως φασὶ κἀκεῖ διαφαίνεται, καὶ ξυντετήκασιν αἱ ὗλαι καθάπερ χρώματα* (II 20), woran c. 22 ein langes Gespräch zwischen Apollonios und Damis über die Malerei anschließt; sodann weiter östlich zwei offenstehende Tore als Tropäen, eins mit dem Bilde Alexanders auf dem Viergespann, eins mit dem des Poros (II 42); bei den Indern Götterbilder nach Art der ältesten griechi-

schen, der Athena Polias, des delischen Apollo, des limnaeischen Dionysos, des amyklaeischen Apollo (III 14); das Bild des indischen Sonnengottes steht auf einem Viergespann geflügelter Greifen (III 48). Nun ist Philostratos der Verfasser der *εἰκόνες*, und wenn irgend etwas sind diese Schilderungen sein Eigentum; hier ist vollkommen deutlich, daß „Damis" lediglich Fiktion ist[1]).

Im Grunde gilt von den geographischen Abschnitten das gleiche. Wer wird z. B. glauben, daß III 53 nicht Philostratos bei der Rückkehr aus Indien das Werk des Orthagoras über den indischen Ocean (*περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς*) citirt, sondern daß „Damis", während er sonst dem Nearch folgt[2]), hier die Angabe des Orthagoras bestätigt, daß im indischen Ocean der große Bär (im Hochsommer) nicht sichtbar ist, die sichtbaren Sterne eine andere Stellung haben und die Körper des Mittags keinen Schatten werfen?

Sehr beliebt ist auch die Manier, eine von der griechischen

---

1) Vgl. auch die Beschreibung der *ἀγάλματα* des Protesilaos und des Hektor im Heroikos 2, 1f. und 10, p. 290 und 295 Kayser. Allerdings wird bestritten, daß der Heroikos und die *Εἰκόνες* von dem Verfasser der Biographien des Apollonios und der Sophisten stammen, dem Suidas sie zuweist, so von Münscher, Die Philostrate, Philol. Suppl. X 1907 S. 469 ff. Aber die Frage der richtigen Verteilung der Schriften auf die drei (oder vier) Philostrate scheint mir auch von diesem nicht sicher gelöst zu sein und wird wohl überhaupt mit Sicherheit niemals entschieden werden können. Gerade die hier hervorgehobenen Übereinstimmungen scheinen mir ein starkes Argument für die Richtigkeit der Angabe des Suidas. Über den Heroikos vgl. unten S. 398.

2) Möglich ist natürlich auch, daß beide in einem späteren Werk, dem Philostratos folgt, benutzt sind. Das wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß sie auch bei Strabo XVI 3, 5 p. 766 zusammen genannt sind. Orthagoras wird sonst nur noch bei Aelian hist. an. XVI 35 *ἐν Ἰνδοῖς λόγοις* für die Angabe, daß in dem Dorf Koytha die Ziegen mit getrockneten Fischen gefüttert werden, und XVII 6 neben Onesikritos für die riesigen Seetiere an der Küste Gedrosiens citirt. Daß auch er der Zeit Alexanders angehört und wie Onesikritos und Nearch an der Fahrt durch den persischen Golf teilnahm, beweist auch die Angabe bei Strabo a. a. O. über das Grab des Königs Erythras, nach dem der Ocean seinen Namen hat, auf der Insel Ogyris an der karmanischen Küste (bei Arrian Ind. 37 Oarakta), die Nearch und Aristagoras auf einen hierher geflüchteten Perser zurückführen, eine Angabe, die dann in der Literatur oft wiederholt wird (Mela III 8; Plin. n. h. VI 153; Dion. perieg. 607; Curtius VIII 9, 14; X 1, 13f.; Steph. Byz. *Ὤγυρις*; *Ogiris* auch bei Geogr. Rav. V 17 p. 389), und die auch Philostratos III 50 aus „Damis" bringt: *ὠνομάσθαι δέ, ὡς εἶπον, ἀπὸ Ἐρύθρα βασιλέως, ὅς ἐπωνόμασεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ πελάγει.*

Tradition oder vom Schriftsteller selbst erfundene Geschichte für einheimische Überlieferung auszugeben, die von Apollonios und Damis erkundet wird; so I 24 über die Schicksale der Eretrier, II 9 über den Fels Aornus bei Nysa und seine Einnahme durch Alexander, II 3 über Prometheus auf dem Kaukasus und seine Befreiung durch Herakles: *μυθολογεῖται δὲ ὑπὸ τῶν βαρβάρων τὸ ὄρος (ὁ Καύκασος), ἃ καὶ Ἕλληνες ἐπ' αὐτῷ ᾄδουσιν, ὡς Προμηθεὺς μὲν ἐπὶ φιλανθρωπίᾳ δεθείη ἐκεῖ, Ἡρακλῆς δὲ ἕτερος, οὐ γὰρ τὸν Θηβαῖόν γε βούλονται, μὴ ἀνάσχοιτο τοῦτο . . . δεθῆναι δὲ αὐτὸν οἱ μὲν ἐν ἄντρῳ φασίν, ὃ δὴ ἐν προπόδι τοῦ ὄρους δείκνυται, καὶ δεσμὰ ὁ Δάμις ἀνῆφθαι τῶν πετρῶν λέγει οὐ ῥᾴδια ξυμβαλεῖν τὴν ὕλην, οἱ δ' ἐν κορυφῇ τοῦ ὄρους,* eine Erfindung in der typischen Manier der zweiten Sophistik, die die Erzählungen Herodots im Eingang seines Geschichtswerks und sonst nachahmt[1]; II 5 über den Götterkult auf dem Gipfel des Kaukasus (*ἀκούεις γὰρ τοῦ ἡγεμόνος,* sagt Apollonios zu Damis, *ὅτι οἱ βάρβαροι θεῶν αὐτὸ ποιοῦνται οἶκον*); ferner zahlreiche Äußerungen des Iarchas u. a. Philostratos selbst würde sich gewiß sehr gewundert haben, wenn er erfahren hätte, daß man seine Behauptung, diese Dinge aus „Damis" übernommen zu haben, wirklich ernst nehmen werde; oder ebenso etwa die Behauptung, daß Damis genauer auf die Schilderung der Völker jenseits der Grenze des Römerreichs eingegangen sei und er das gern wiederholen würde, wenn ihn nicht der Stoff zwänge, auf wichtigere, Apollonios unmittelbar betreffende Dinge einzugehen[2].

Der Reise nach Indien ganz gleichartig, nur weit kürzer, ist im sechsten Buch die Reise nach Äthiopien zu den *Γυμνοί,* den nackten Weisen, erzählt. Von zehn Jüngern begleitet — die übrigen scheuen vor den Strapazen zurück — fährt Apollonios von

1) Parallelen bietet unter anderen Lucian in der Schrift über die syrische Göttin.

2) I 20 *ἀκριβολογίας μὲν δὴ ἕνεκα καὶ τοῦ μηδὲν παραλελεῖφθαί μοι τῶν γεγραμμένων ὑπὸ τοῦ Δάμιδος ἐβουλόμην ἂν καὶ τὰ διὰ τῶν βαρβάρων τούτων σπουδασθέντα εἰπεῖν, ξυνελαύνει δὲ ἡμᾶς ὁ λόγος ἐς τὰ μείζω τε καὶ θαυμασιώτερα, οὐ μὴν ὡς δυοῖν γε ἀμελῆσαι τούτοιν, τῆς τε ἀνδρείας, ᾗ χρώμενος ὁ Ἀπολλώνιος διεπορεύθη βάρβαρα ἔθνη καὶ λῃστρικὰ οὐδ' ὑπὸ Ῥωμαίοις πω ὄντα* (das durch Einzelerfindungen zu illustriren, hat ihm also die Lust und wohl auch die ethnographische und geographische Kenntnis gefehlt), *τῆς τε σοφίας, ᾗ τὸν Ἀράβιον τρόπον ἐς ξύνεσιν τῆς τῶν ζῴων φωνῆς ἦλθεν.*

Alexandria aus nilaufwärts, besucht in Ägypten jedes Heiligtum, ohne daß weiteres darüber erzählt wird (V 43), und überschreitet bei Sykaminos, wo er den stummen Tauschhandel kennenlernt, die Grenze Äthiopiens. In dieses wird der Memnonscoloß versetzt, dessen jugendliche, noch bartlose Gestalt Damis VI 4 beschreibt: *ξυμβεβηκέναι τὼ πόδε ἄμφω κατὰ τὴν ἀγαλματοποιίαν τὴν ἐπὶ Δαιδάλου καὶ τὰς χεῖρας ἀπερείδειν ὀρθὰς ἐς τὸν θᾶκον, καθῆσθαι γὰρ ἐν ὁρμῇ τοῦ ὑπανίστασθαι*; wenn ihn der erste Sonnenstrahl trifft, tönt sein Mund, *φαιδροὺς δὲ ἱστάναι τοὺς ὀφθαλμοὺς δόξαι πρὸς τὸ φῶς, οἷα τῶν ἀνθρώπων οἱ εὐήλιοι.* Vorher schließt sich ihnen als Führer Timasion, ein Jüngling aus Naukratis, an, der vor dem Liebeswerben und den Verleumdungen seiner Stiefmutter geflohen ist; Apollonios erkennt kraft seiner übernatürlichen Weisheit seine Schicksale, ohne daß sie ihm erzählt sind. Timasion kennt die Lebensweise und Einrichtungen der „Nackten“; durch ihn erhält Damis auch Kunde von den Verleumdungen und Intrigen, die Apollonios' Rivale, der Sophist Euphrates, hier gegen ihn angezettelt hat, und die der Weise durch sein offenes Auftreten überwindet. Die äthiopischen Weisen sind natürlich auch in den griechischen Traditionen und Einrichtungen wohl bewandert (z. B. über Sokrates' Eid *μὰ τὸν κύνα*, über die Geißelungen bei den spartanischen Gymnopädien u. ä. VI 19. 20), stehen aber im übrigen hinter den indischen, von denen sie Colonisten sind, weit zurück, so daß Apollonios ihnen überlegen ist. Von hier aus besucht er dann noch die Nilquellen in den Katarakten Äthiopiens (nicht etwa bei Syene, wie Herodot erzählt); zu der dritten und letzten, zu der das Quellwasser herabstürzt, kann Damis nicht vordringen, sondern nur Apollonios (VI 23 ff.). Von sonstigen für Philostratos bezeichnenden, aber dem Damis in den Mund gelegten Zügen sei noch erwähnt die Auseinandersetzung über die Entwicklung der Tragödie durch Aeschylus p. 113 in der großen Rede des Apollonios an die nackten Weisen (VI 11), die Darlegung der in den Götterbildern des Phidias und Praxiteles verkörperten Idee im Gegensatz zu der ägyptischen Symbolik (VI 19), und die ständige Heranziehung der olympischen Spiele und ihrer Ordnungen (V 43. VI 3. 10; ebenso im Gespräch mit den Indern III 30 und sonst) — Philostratos hat ja auch die Schrift *περὶ γυμναστικῆς* verfaßt und weiß in Olympia genau Bescheid[1]).

1) Daß diese Schrift nicht von dem ältesten Philostratos herrührt,

Wie in den fernen Osten und Süden, muß der Weise, der mit seinem Gefolge die ganze Oikumene durchwandert, auch in den äußersten Westen ziehen, nach Gades, zu den Säulen des Herakles (bei denen V 1 der Name Abila in *Ἄβιννα* entstellt ist) und an den Ocean. Das wird zu Anfang des fünften Buchs erzählt. Auch hier wird, wie überall, allerlei geographisches Wissen an den Mann gebracht, darunter V 4 f. bei Gades neben sehr problematischen Angaben über die dortigen Kulte [1]) die Behauptung, daß hier der ägyptische und der thebanische Herakles gesonderte Altäre haben, der letztere mit Reliefs über seine Taten. Auch Teukros' goldner Gürtel wird gezeigt, *πῶς δὲ ἐς τὸν Ὠκεανὸν πλεύσαντος ἢ ἐφ' ὅ τι, οὔτε αὐτὸς ὁ Δάμις ξυνιδεῖν φησι οὔτ' ἐκείνων ἀκοῦσαι.* Auf den aus Gold und Silber geschmolzenen Stelen im Tempel steht eine Inschrift *οὔτ' Αἰγυπτίοις οὔτ' Ἰνδικοῖς γράμμασιν οὔτ' οἵοις ξυμβαλεῖν,* die Apollonios natürlich, durch Herakles inspirirt, deuten kann. Im übrigen aber war der Westen ein zu bekanntes Gebiet, um hier der Phantasie freien Spielraum zu gewähren, und so wird er ganz kurz abgemacht, mit Verwendung der Anschauung, die Philostratos selbst zwar nicht in Spanien, aber in Gallien von dem Ocean und dem Wechsel von Tag und Nacht gewonnen hat (IV 2).

Somit zeigt die Analyse der bisher besprochenen Abschnitte des Werks des Philostratos ganz deutlich — und die der übrigen Teile wird das überall lediglich bestätigen —, daß seine angebliche Quelle, die Schrift des Damis, genau ebensoviel Realität besitzt, wie das Werk des Cid Hamed ben Engeli, aus dem Cervantes die Geschichte Don Quixotes schöpft, oder die Inschrift auf der goldenen

---

dem Suidas sie zuschreibt, scheint allgemein anerkannt; im übrigen gehen die Ansichten über die Verteilung der kleineren unter Philostratos' Namen überlieferten Schriften auf die drei Philostrate noch immer auseinander; vgl. S. 379 A. 1.

1) *περιττοὶ δ' εἰσὶ τὰ θεῖα· Γήρως οὖν βωμὸν ἵδρυνται καὶ τὸν Θάνατον μόνοι ἀνθρώπων παιωνίζονται, βωμοὶ δ' ἐκεῖ καὶ Πενίας καὶ Τέχνης* = Aelian *περὶ προνοίας* bei Eustath. ad Dion. perieg. 453 *ἐν Γαδείροις βωμὸς Ἐνιαυτῷ ἵδρυνται καὶ Μηνὶ ἄλλος . . . ἔστι δὲ καὶ Γήρως ἱερὸν τοῖς ἐκεῖ . . καὶ Θανάτου ἄλλο . . καὶ βωμὸς Πενίας καὶ Τέχνης.* Schwerlich liegt dem irgend etwas Tatsächliches zugrunde; vielmehr gehört der Kult des Alters und des Todes in den äußersten Westen, wo die Sonne zur Ruhe geht. Mitgewirkt haben mag der Kampf des Herakles mit dem *Γῆρας*, vielleicht auch die Deutung des Geryoneus auf das Jahr oder den Chronos. Daran haben sich dann die anderen Spielereien angeschlossen.

Stele in Panchaia, der Euhemeros die genaue Kenntnis der Geschichte des Uranos, Kronos und Zeus verdankt. Wenn wir aus Damis' Bericht alles das wegstreichen, was sicher dem Philostratos angehört, so bleibt eben nichts mehr übrig. Die von Schwartz vertretene Auffassung erweist sich als die einzig mögliche.

Über die geschichtlichen Vorgänge, über Apollonios und sein Leben lernen wir aus den bisher besprochenen Abschnitten gar nichts, abgesehen von der wohl auf alte Tradition und auf seine eigenen Behauptungen zurückgehenden Annahme, daß er nach dem Muster des Pythagoras weithin die Welt durchzogen und von den mit dem Nimbus uralter Weisheit umgebenen Völkern des fernen Orients sein Wissen geholt habe. Daß Apollonios selbst in seinem *Πυθαγόρου βίος* die Pythagoraslegende in diesem Sinne ausgestaltet hat und eine Hauptquelle der phantastischen Pythagorasbiographie des Iamblichos ist, hat E. Rohde erwiesen [1]). Er hat auch auf die mehrfachen Berührungen zwischen dieser Pythagoraslegende und Philostratos' Leben des Apollonios hingewiesen, nimmt aber seltsamerweise die Angaben des letzteren unbesehen für bare Münze [2]). Dagegen hat J. Miller [3]) mit Recht Einspruch erhoben und das Argument umgekehrt: Philostratos hat offenbar die Pythagorasbiographie des Apollonios in weitem Umfang zur Ausgestaltung seines Romans benutzt, aber dabei viel Eigenes hinzuerfunden, so namentlich die Reise nach Indien und die Anschauung, daß die indischen Brahmanen die Träger und Bewahrer der Urweisheit, die „Nackten“ in Äthiopien nur ein schwacher und degenerirter Ab-

---

1) Rohde, Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Rhein. Mus. XXVI 554 ff. XXVII 23 ff. = Kl. Schr. II 102 ff.

2) So namentlich Kl. Schriften II 134. 164 f. In seiner Recension über Schwartz' Vorträge über den griech. Roman, Kl. Schr. II 6, stellt Rohde den ganz unbegreiflichen Satz auf, daß Philostratos „in Wahrheit nichts erfunden hat im Materiellen seiner Darstellung, nur Colorit und rhetorische Gruppirung zu den aus Damis u. a. entlehnten Berichten hinzutut“.

3) J. Miller, Die Beziehungen der vita Apollonii des Philostratus zur Pythagorassage, Philol. LI 1892 S. 136 ff. Die von ihm angeführte Schrift von Nielsen, Apollonios fra Tyana, Kopenhagen 1879, „der in der vita Apollonii durchweg die Züge der Pythagorassage wiederfinden will und in diesem Sinne eine bewußte Nachbildung annehmen zu müssen glaubt“, ist mir nicht zugänglich; Miller sucht diese Nachbildung möglichst einzuschränken und nimmt nur Entlehnung einzelner weniger Züge an.

klatsch von diesen sind — eine Anschauung, die, wie schon erwähnt, auch in Lucians Δραπέται vorgetragen wird. Daß auf die Nackten in Äthiopien Züge der Kyniker übertragen sind, ist mehrfach bemerkt worden, so von Zeller[1]) und zuletzt energisch von Reitzenstein[2]). Aber seine Auffassung, daß darin der eigentliche Kern der Schrift des Philostratos zu suchen sei, oder vielmehr, nach seiner Auffassung, der des „Damis", deren Tendenz Philostratos nicht mehr verstanden und vertuscht habe, scheint mir nicht zutreffend, und noch weniger Zellers und Reitzensteins Ansicht, daß die Ausgestaltung der Polemik zwischen Apollonios und dem auf ihn neidischen und gewinnsüchtigen Stoiker Euphrates ursprünglich ein principieller, gehässiger Angriff auf den Stoicismus gewesen sei. Eigentliche Schulpolemik findet sich in Philostratos' Werk ebensowenig wie etwa die Darlegung eines geschlossenen philosophischen Systems. Apollonios trägt seine Lehren und Anschauungen in kurzen Sätzen und Gesprächen vor, je nachdem sich ein Anlaß bietet, und daraus soll der Leser sich das Gesamtbild entnehmen. Die philosophischen Systeme mit ihren Gegensätzen liegen tief unter ihm; in Pythagoras hat er den Wegweiser zu richtiger Lebensführung und wahrer Erkenntnis gefunden, die Wunderkraft verleiht und über die Grenzen der Menschheit hinaus zur Göttlichkeit führt, und darin hat Apollonios den Pythagoras noch weit übertroffen (θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα I 2). Aber mit dem Idealbild dieses übermenschlichen Theosophen verbindet er als gebildeter Literat allerlei interessante Belehrung, die den Leser fesseln und die Monotonie der Darstellung beleben soll, und so wird sein Werk zugleich ein phantastischer Reiseroman nach Art derer, die Lucian in der Ἀληθὴς ἱστορία so geistvoll verspottet.

Für seinen Zweck mußte Philostratos das von der Überlieferung gebotene Bild des Apollonios, die ihn durchaus als Magier und Zauberer (γόης) betrachtet, von Grund aus umgestalten. Das wird gleich zu Anfang bestimmt ausgesprochen: „den Apollonios kennen die Menschen noch nicht nach der wahren Weisheit, die er in richtiger Weise pflegte (ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς σοφίας, ἣν φιλοσόφως τε καὶ ὑγιῶς ἐπήσκησεν I 2), sondern der eine lobt dies, der andere das von seinen Betätigungen, οἱ δὲ . . μάγον ἡγοῦνται αὐτὸν καὶ

1) Philos. d. Griechen[3] III 2 S. 153. 157, 7.

2) Hellenistische Wundererzählungen S. 42f.

διαβάλλουσιν ὡς βιαίως σοφόν, κακῶς γιγνώσκοντες", und wird durch das ganze Werk teils in offener Polemik, teils latent in der Gestaltung der Geschichten als der maßgebende Gesichtspunkt verfolgt. In der Tat herrscht in den wenigen von Philostratos unabhängigen Zeugnissen, die wir über Apollonios haben, ausschließlich diese Auffassung. Die älteste auf uns gekommene Erwähnung ist die Lucians im Alexandros 5 — die einzige Stelle, an der Apollonios bei ihm vorkommt —, der Lehrer und *ἐραστής* des Alexandros sei ein *γόης τῶν μαγείας καὶ ἐπῳδὰς θεσπεσίους ὑπισχνουμένων* aus Tyana gewesen, einer von denen, die Liebeszauber und Bannung der Feinde, Auffindung von Schätzen und Erbschaften verhießen, ein Genosse des Apollonios von Tyana, der dessen gesamtes theatralisches Treiben kannte (*τῶν Ἀπολλωνίῳ τῷ Τυανεῖ συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγῳδίαν εἰδότων· ὁρᾷς ἐξ οἵας σοι διατριβῆς ἄνθρωπον λέγω*)[1]). Sodann Dio Cassius, der LXVII 18 die auch bei Philostratos wiederkehrende Geschichte erzählt, wie Apollonios die Ermordung Domitians in derselben Stunde, in der sie stattfindet, in Ephesos verkündet — eine Geschichte, die an Swedenborg erinnert —, und LXXVII 18 von Caracalla berichtet, „er habe an den Magiern und Zauberern so große Freude gehabt, daß er auch den Kappadoker Apollonios, der unter Domitian blühte und ein großer Magier und Zauberer war (*ὅστις καὶ γόης καὶ μάγος ἀκριβὴς ἐγένετο*), pries und ehrte und ihm ein Heroon errichtete" — dem entspricht der Schluß der Vita des Philostratos, Apollonios habe *ἱερὰ Τυανάδε βασιλείοις ἐκπεποιημένα τέλεσιν· οὐδὲ γὰρ βασιλεῖς ἀπηξίουν αὐτὸν ὧν αὐτοὶ ἠξιοῦντο.* Damit sind die auf uns gekommenen älteren Erwähnungen bereits erschöpft; denn daß Alexander Severus ihn neben den besten der *divi principes* und *animae sanctiores,* unter ihnen auch Christus, Abraham und Orpheus, in seinem Lararium verehrte (Script. hist. Aug. Alex. 29), wird schon ebenso unter dem Einfluß des Werks des Philostratos stehen, wie die Rettung Tyanas vor dem Zorne Aurelians, dem er erscheint (ebd. Aurelian 24, wo ausdrücklich auf die *Graeci libri qui de eius vita conscripti sunt* für seine Wun-

1) Die oft vorkommende Behauptung, Apollonios sei bei Apuleius de magia 90 erwähnt, beruht auf falscher Lesung; dort sind als Magier *Carmendas vel Damigeron vel Moses vel Iannes* (?) *vel Apollobex* (so Krüger, dem Helm folgt, nach Plin. n. h. XXX 9) *vel ipse Dardanus vel quicunque alius post Zoroastren et Hostanen* genannt.

dertaten und seine göttliche Majestät verwiesen wird und der Verfasser die Absicht äußert, eine Schrift über seine Wundertaten zu verfassen)[1]. Daß er eine bekannte Persönlichkeit war und seine Anhänger nach seinem Tode weiter bestanden, geht auch aus den Notizen bei Lucian und Dio hervor; diese Gemeinde hat sich dann unter der Einwirkung der Biographie des Philostratos weiter entwickelt und umgestaltet, und wird noch von Eunapios im Leben seines Lehrers Chrysanthios aus Sardes (Mitte des vierten Jahrhunderts) erwähnt, der sich in Lebensführung und Weisheit den Apollonios zum Vorbild nahm[2].

Als ein mit magischen Zauberkräften begabter Theosoph war Apollonios nun auch in dem Werk des Moiragenes dargestellt, das offenbar bald nach seinem Tode erschienen sein muß und die Hauptquelle der Nachrichten über ihn bildete. Der Charakter dieses ausführlichen, vier Bücher umfassenden Werks (Philostr. I 3) geht aus einer Angabe des Origenes c. Cels. VI 41 (p. 109 Koetschau) deutlich hervor. Origenes polemisirt hier gegen eine Behauptung des Celsus, die dieser von dem ägyptischen Musiker Dionysios übernommen hat, die Magie (deren Realität an sich nicht bestritten wird) könne nur bei Ungebildeten und sittlich Corrumpirten (*ἀπαίδευτοι καὶ διαφθαρέντες τὰ ἤθη*) etwas ausrichten, aber nicht bei denen, die sich mit Philosophie beschäftigt hätten und daher eine gesunde Lebensweise befolgten (den *φιλοσοφή-*

1) Ebenso ist der *βίος Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως*, den Suidas unter den Gedichten des Epikers Soterichos *Ὀασίτης* aus der Zeit Diokletians anführt, gewiß eine Umsetzung des Philostratos in ein Epos gewesen.

2) Eunapios vit. Chrysanthii (ed. Boissonade in Didots Philostratos p. 500) *ἀφῆκεν ἑαυτὸν ἐπὶ θεῶν γνῶσιν καὶ σοφίαν, ἧς Πυθαγόρας τε ἐφρόντιζε καὶ ὅσοι Πυθαγόραν ἐζήλωσαν, Ἀρχύτας τε ὁ παλαιὸς καὶ ὁ ἐκ Τυάνων Ἀπολλώνιος καὶ οἱ προσκυνήσαντες Ἀπολλώνιον, οἵτινες σῶμά τε ἔδοξαν ἔχειν καὶ εἶναι ἄνθρωποι.* Weitere Zeugnisse dieser Verehrung sind sein Medaillon an der Wand eines Zimmers in einem römischen Hause mit der Beischrift *Ap]olonius Thyaneus* (Dessau 2918 = CIL VI 29828), und ein Contorniat mit seinem Bilde und der Umschrift *Apollonius Teaneus*; die Rückseite zeigt einen Sieger auf einer Quadriga mit der Umschrift *Eliane nica* (Cohen, méd. impér. VIII p. 281); hier ist er also wohl der Zauberer, der den Sieg im Wagenrennen bewirkt. Nach der Vita a. a. O. erkennt Aurelian die Züge des Apollonios, weil er *in multis eius imaginem viderat templis*, und verspricht ihm gleichfalls *et imaginem et statuas et templum.* Ob das historisch zutreffend ist, ist für uns gleichgiltig; denn auf alle Fälle beweist die Stelle das Ansehn, in dem Apollonios zur Zeit des Verfassers der Vita stand.

σαντες, ἅτε τῆς ὑγιεινῆς διαίτης προνοησάμενοι). Wer sich darüber unterrichten will, daß auch Philosophen durch Magie überführt werden können, sagt Origenes, sollte die *ἀπομνημονεύματα* des Moiragenes über den Magier und Philosophen Apollonios von Tyana lesen, in denen dieser erzählt, wie keineswegs unansehnliche Philosophen, die ihn als einen Zauberer aufsuchten, durch die magischen Kräfte des Apollonios überführt worden sind, „unter ihnen, soweit ich mich erinnere, auch der berühmte Euphrates (ein Stoiker) und ein Epikureer“ [1]).

Daß Apollonios selbst im Besitz übernatürlicher magischer und prophetischer Kräfte zu sein behauptet hat und man von seinen Wundertaten vielerorts erzählte, unterliegt keinem Zweifel. Er war eben ein mystischer Theosoph, in dem die geheime Gotteskraft, deren Erkenntnis er gewonnen hatte, sich offenbarte, wie deren der Orient zu allen Zeiten Viele erzeugt hat, ganz besonders aber eben in seiner Zeit und in den folgenden Jahrhunderten bis zu dem von Damaskios gefeierten Isidoros und seinen neuplatonischen Genossen hinab. Die nächstliegende Parallele bietet sein älterer Zeitgenosse Simon Magus; denn es liegt nicht der mindeste Grund vor, die Angaben des Iustinus Martyr, der ja selbst aus Neapolis (Sichem) in Samaria stammte, zu bezweifeln, daß der Samaritaner Simon aus dem Dorfe Gitta magische Kräfte betätigte und als Inkarnation des *πρῶτος θεός* angesehen und „von fast allen Samaritern und auch einigen wenigen aus andern Volksstämmen“ verehrt wurde [2]); vielmehr

1) *τὰ γεγραμμένα Μοιραγένει τῶν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως ἀπομνημονευμάτων, ἐν οἷς ὁ μὴ Χριστιανὸς ἀλλὰ φιλόσοφος ἔφησεν ἁλῶναι ὑπὸ τῆς ἐν Ἀπολλωνίῳ μαγείας οὐκ ἀγεννεῖς τινας φιλοσόφους, ὡς πρὸς γόητα αὐτὸν εἰσελθόντας· ἐν οἷς οἶμαι καὶ περὶ Εὐφράτου ⟨τοῦ⟩ πάνυ διηγήσατο καί τινος Ἐπικουρείου.* Die Vermutung, daß dieser Moiragenes mit dem Moiragenes identisch ist, der in dem Gespräch bei Plutarch quaest. conv. IV 6 nachzuweisen sucht, daß der Judengott in Wirklichkeit Dionysos sei, ist nicht ganz abzuweisen; derartiges könnte in seiner Schrift über Apollonios sehr wohl gestanden haben.

2) Iustin. mart. Apol. I 26 *Σίμωνά τινα Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν, ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικάς . . . καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι*; neben ihm steht seine Genossin Helena als Inkarnation der *πρώτη ἔννοια* dieses Gottes. Iustin hat ihn dann bekanntlich absurderweise mit dem Gotte Semo Sancus in Rom identificirt und läßt ihn daher von den Römern als Gott anerkannt werden; das haben dann

läßt sich, worauf ich hier nicht weiter eingehen kann, erst von hier aus der Bericht des Lukas über ihn in der Apostelgeschichte richtig verstehen. Auch Apollonios kennt diesen höchsten Gott in dem Werk *περὶ θυσιῶν*[1]) in dem von Norden[2]) vortrefflich behandelten wörtlichen Citat, das uns Eusebios praep. ev. IV 13 = demonstr. ev. III 3, 11[3]) aus Porphyrios bewahrt hat: dem Gott, den wir den ersten genannt haben, der ein Einziger ist und von allem andern getrennt[4]), darf nicht geopfert werden, da er nichts bedarf, auch soll er nicht durch gesprochene Worte, sondern nur durch den Geist (*νοῦς*), der keiner Organe bedarf, verehrt werden — also, wie Porphyrios de abstin. II 34 umschreibt[5]), „durch reines Schweigen und reine Gedanken". Unter diesem Obergott steht dann die Masse der übrigen Götter, denen allerdings Opfer nebst Hymnen und Gebeten gebühren; und eben über die Art, wie diese richtig zu gestalten sind, hat, wie Philostratos III 41 bezeugt, die Schrift des Apollonios gehandelt: *ξυγγράψαι περὶ θυσιῶν καὶ ὡς ἄν τις ἑκάστῳ θεῷ προσφόρως τε καὶ κεχαρισμένως θύοι.* Diesem Inhalt entspricht der von Suidas gegebene Doppeltitel *τελεταὶ ἢ περὶ θυσιῶν.* Philostratos kommt auf die Schrift noch einmal IV 19 zurück: Damis berichte, Apollonios habe in Athen sehr viele Diskussionen (*διατριβαί*) geführt, die er nicht alle, sondern nur die

die Folgenden, Irenaeus, Hippolyt, Tertullian usw. übernommen und weiter ausgemalt, und so ist Simon nach Rom gebracht worden und wird dann schließlich hier von Petrus überwunden. Diese durchaus sekundäre, aus Iustins Combination herausgesponnene Erzählung wird durch Iustins eigene Angabe widerlegt, daß das Ansehen des Simon sich nicht über Samaria und seine nächste Umgebung hinaus erstreckte.

1) So lautet der Titel sowohl bei Eusebios praep. ev. (in dem. ev. statt dessen *ἐκ τῆς Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως θεολογίας*) wie bei Philostr. III 41; Suidas in dem Verzeichnis der Schriften des Apollonios gibt den Doppeltitel *τελετὰς ἢ περὶ θυσιῶν.*

2) Agnostos Theos 39f. 343f., wo auch, nach Bernays' Vorgang, die Benutzung durch Porphyrios weiter nachgewiesen ist.

3) In der dem. ev. (die Norden übersehen hat) fehlt der Schlußsatz *οὐκοῦν κατὰ ταῦτα οὐδαμῶς τῷ μεγάλῳ καὶ ἐπὶ πάντων θεῷ θυτέον*; sollte das ein Zusatz des Porphyrios sein? Sonst sind die Varianten der beiden Citate fast nur formeller Natur.

4) *θεῷ μὲν ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνί τε ὄντι κεχωρισμένῳ πάντων* pr. ev.; *θεῷ μὲν ὃν δή φαμεν τοῦτον, ἑνί τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων* dem. ev.

5) Daß an dieser auch von Eusebios angeführten Stelle Apollonios benutzt und mit den Worten *ὥς τις ἀνὴρ σοφὸς ἔφη* direkt citirt wird, hat Norden erkannt.

wichtigsten aufgezeichnet habe. Auch das ist nur schriftstellerische Einkleidung; in Wirklichkeit führt Philostratos keine einzige von ihnen an mit Ausnahme des ersten Vortrags (*διάλεξις*), den er, weil er sah, daß die Athener *φιλοθύται* seien, *ὑπὲρ ἱερῶν διελέξατο καὶ ὡς ἄν τις ἐς τὸ ἑκάστῳ τῶν θεῶν οἰκεῖον καὶ πηνίκα δὲ τῆς ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ἢ θύοι ἢ σπένδοι ἢ εὔχοιτο· καὶ βιβλίῳ Ἀπολλωνίου προστυχεῖν ἐστιν, ἐν ᾧ ταῦτα τῇ ἑαυτοῦ φωνῇ ἐκδιδάσκει.* Daraus hat Norden gefolgert, daß die Schrift in Form einer Rede an die Athener abgefaßt war; und das ist gewiß möglich, wenn auch Philostratos' Angabe dafür keine sichere Gewähr bietet; denn sie besagt nur, daß der Inhalt der Rede in Athen mit dem der veröffentlichten Schrift identisch gewesen sei[1]). Wohl aber zeigt sie, daß in der Schrift die Wahl der richtigen Stunde (die Philostratos den Apollonios auch bei seinen Gebeten und Weihrauchspenden durchweg beobachten läßt) eine Hauptrolle spielte, offenbar auf Grund astrologischer Combinationen, deren mystisch-religiöse Verwendung wir bei einem Manne dieser Art durchaus erwarten müssen. Er hat denn auch ein Werk in vier Büchern über astrologische Prophezeiungen, *περὶ μαντείας ἀστέρων* geschrieben, das Moiragenes bei Philostr. III 41 erwähnt. Im Katalog seiner Schriften bei Suidas fehlt es, wenn es sich nicht unter dem Titel *χρησμοί* verbirgt; astrologische Orakelsprüche von ihm wären sehr gut denkbar. Ein Nachhall dieses Werks ist es, daß unter seinem Namen in späterer Zeit ein astrologisches Machwerk verfaßt ist, das „die der Menge unbekannte und verborgene Weisheit über die Zeiten und Stunden des Tages und der Nacht“ enthält, *βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσμάτων Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως*[2]).

Eine knappe Zusammenfassung seiner Theosophie in Form eines Vermächtnisses wird Apollonios in seinen in ionischem Dialekt abgefaßten[3]) *διαθῆκαι* gegeben haben, die Philostratos I 3 als eine seiner Quellen citirt: *καὶ διαθῆκαι δὲ τῷ Ἀπολλωνίῳ γεγράφαται, παρ' ὧν ὑπάρχει μαθεῖν, ὡς ὑπερθειάζων τὴν φιλοσοφίαν ἐγένετο.*

---

1) Bedenklich gegen Nordens Combination macht mich besonders, daß wie in Athen IV 19, so auch in Ephesos IV 2 seine *πρώτη διάλεξις*, die er hier auf der Schwelle des Tempels hält, besonders hervorgehoben wird. Vgl. auch die *διαλέξεις* in Olympia IV 31.

2) Veröffentlicht von Boll im Catalogus codd. astrol. graec. VII, codd. german. p. 174ff. Den Hinweis darauf verdanke ich Norden, Agnostos Theos 37, 3.

3) Philostr. VII 35; auch im Katalog seiner Schriften bei Suidas.

Wir werden Philostratos' Angaben als geschichtlich betrachten dürfen, daß Apollonios blutige Opfer verbot und statt dessen Gebete und Hymnen vorschrieb, daß er alle Götter und Heiligtümer verehrte, daß er den Genuß von Fleischnahrung und Wein verwarf und sich lediglich von vegetabilischer Kost nährte und linnene Gewänder trug, da die Wolle animalisch und daher unrein ist, daß er niemals badete und Haar und Bart nach Philosophenart lang wachsen ließ (wie sein Gegner Euphrates auch, Plin. ep. I 10, 6), daß er das heilige Schweigen der Pythagoreer beobachtete und angeblich auch eine volle geschlechtliche Enthaltsamkeit, und daß er durch diese Lebensweise die unmittelbare Verbindung mit der Gottheit, magische Kräfte und die Kenntnis der Vergangenheit und Zukunft, auch seiner eigenen früheren Existenz[1]) gewann. Nach diesen Anschauungen hat Apollonios das Idealbild des Pythagoras in seinem *Πυθαγόρου βίος* gestaltet, aus dem dann wieder Philostratos viele Züge auf Apollonios selbst übertragen hat[2]). Sehr fraglich ist dagegen, ob auch die eifrige Verehrung der Sonne schon Apollonios selbst angehört und nicht vielmehr erst von Philostratos auf ihn übertragen ist, unter der Einwirkung des im dritten Jahrhundert immer kräftiger entwickelten Kultus der Sonne als der höchsten sinnlichen Offenbarung der Gottheit.

Neben diesen Schriften besaß die Welt zahlreiche in den einzelnen Städten des Ostens von Apollonios stammende Zaubermittel (*τελέσματα*), Bildwerke, Säulen u. ä., die er „gegen Wind und Wogen, Mäuse und wilde Tiere", gegen die Mückenplage und gegen Erdbeben als magische Schutzmittel aufgerichtet hatte[3]). Vor allem

---

1) Ob allerdings die Behauptung, er sei in seiner früheren Existenz ein ägyptischer Schiffskapitän gewesen (III 23. VI 21), wirklich von ihm stammt, ist sehr fraglich.

2) Philostratos erwähnt diese Schrift wohl VIII 19 als *Πυθαγόρου δόξαι*; er erzählt, Apollonios habe ein Exemplar derselben mit in die Höhle des Trophonios genommen, das dann nebst einigen Briefen des Apollonios in den Besitz Hadrians gekommen sei und sich jetzt in Antium befinde.

3) Photios cod. 44 (in dem ersten kurzen Auszug aus Philostratos; ein zweiter ausführlicher steht cod. 241) *ταῦτα μὲν περὶ αὐτοῦ ἀναπλάττει* (Philostratos), *οὐ μέντοι γε ὡς εἴη τελεστής, εἴ τινα διετελέσατο τῶν ἐνίοις διαθρυλουμένων ἐπ' αὐτοῦ πεποιῆσθαι τελεσμάτων.* In den unter dem Namen des Iustinus Martyr überlieferten Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus lautet die 24. Frage (ed. Otto III 2 p. 34f.) *εἰ θεός ἐστι δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῆς κτίσεως, πῶς τὰ Ἀπολλωνίου τελέσματα*

in Antiochia und in Byzanz haben sie sich bis in späte Zeiten erhalten und standen auch in der christlichen Zeit in hohem Ansehen. In Antiochia schirmten sie gegen Erdbeben, gegen die Skorpione und gegen die Mücken[1]), in Byzanz gegen die Mücken und gegen die Störche, die, wie man glaubte, giftige Schlangen in die Brunnen werfen. Hier wurden seine Schutzmittel noch bis ans Ende des byzantinischen Reichs gezeigt; das gegen Ungeziefer hat Kaiser Basilius aus Unkenntnis zerstört[2]). So wenig diese Angaben im einzelnen als gesichert betrachtet werden können — manches alte und unverständliche Bildwerk wird, weil man ihm Zauberkraft zuschrieb, auf Apollonios zurückgeführt worden sein —, so unzweifelhaft echt ist die Auffassung der Tradition, daß er gerade in dieser Richtung als magischer Zauberer (*γόης*) aufgetreten ist: die wirklichen Magier, die Priester der Religion Zoroasters, betätigen sich bekanntlich eifrig in der Bekämpfung der schädlichen Tiere und des Ungeziefers, und bei einem Kappadoker, in dessen Heimat diese Religion so tiefe Wurzeln geschlagen hat, müssen wir ihre Einwirkung von vornherein erwarten.

Philostratos will von dieser Seite im Leben des Weisen nichts wissen, und so schiebt er sie gleich zu Anfang energisch beiseite:

ἐν τοῖς μέρεσι τῆς κτίσεως δύνανται; καὶ γὰρ θαλάττης ὁρμὰς καὶ ἀνέμων φορὰς καὶ μυῶν καὶ θηρίων ἐπιδρομάς, ὡς ὁρῶμεν, κωλύουσιν. Nach dem Folgenden sind sie auf Grund seiner physikalischen Kenntnisse durch Verwendung der geeigneten materiellen Mittel ausgeführt. Malalas p. 263 = Chron. pasch. 467: unter Domitian *ἤκμαζε Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεὺς περιπολεύων καὶ πανταχοῦ ποιῶν τελέσματα εἰς τὰς πόλεις καὶ εἰς τὰς χώρας.* Cedrenus p. 432 gibt ein Citat aus dem Patriarchen Anastasios von Antiochia (539—599 n. Chr.): *Ἀπολλωνίου δὲ μέχρι νῦν ἔν τισι τόποις ἐνεργοῦσι τὰ ἀποτελέσματα ἱστάμενα* (die aufgerichteten Bannmittel), *τὰ μὲν εἰς ἀποτροπὴν ζῴων τετραπόδων καὶ πετεινῶν, τὰ δὲ εἰς ἐποχὴν ῥευμάτων ποταμοῦ ἀτάκτως φερομένου καὶ ἄλλα εἰς ἕτερα ἐπὶ φθορᾷ καὶ βλάβῃ ἀνθρώπων ὑπάρχοντα ἀποτρόπαια ἵστανται.* Diese *τελέσματα* wirken auch noch nach seinem Tode; allerdings hat er die Zauberkraft seines Rivalen Manetho nicht erreicht, der forderte, er solle durch das bloße Wort, nicht durch *τελέσματα* seine Wunder ausführen.

1) Malalas p. 264f.; Codinus de signis Const. p. 54 Bonn; vgl. Anastasios in der vorherg. Anm.

2) Malalas und Cedrenus a. a. O. Hesych. Miles. orig. Const. 25 (FHG IV 151). Codinus de aedif. Const. p. 124 Bonn.; de orig. Const. p. 9; de signis Const. p. 54 u. a., s. die Zusammenstellung bei J. Miller, Zur Frage nach der Persönlichkeit des Apollonios von Tyana, Philol. LI 1892, 581ff.

Moiragenes hat trotz des Umfangs seines Werks nur unzureichende Kenntnis gehabt und kommt daher für den, der ihn wirklich kennenlernen will, nicht in Betracht: *οὐ γὰρ Μοιραγένει γε προσεκτέον βιβλία μὲν ξυνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι* (I 3). Für seine Auffassung bedurfte Philostratos einen authentischen Zeugen des Lebens und der Worte des Weisen, der die Darstellung des Moiragenes als verkehrt erwies; und zu dem Zwecke hat er die Gestalt des Assyrers Damis erfunden. Sein ganzes Werk ist in Wirklichkeit eine latente Polemik gegen Moiragenes und dessen Behandlung des Apollonios als Zauberer; aber er citirt ihn nur noch ein einziges Mal an einer sehr charakteristischen Stelle III 41, die zugleich dazu dient, die ihm unangenehme Schrift des Apollonios über Astrologie, deren Existenz er nicht direkt bestreiten kann, möglichst zu diskreditiren. An den dialektischen Gesprächen mit Iarchas, dem Oberhaupt der indischen Weisen, sagt er, hat auch Damis teilgenommen, zu den Verhandlungen über Astrologie und Weissagung, Opfer und Anrufungen, die den Göttern genehm sind, wurde er dagegen nicht zugelassen; auf Grund derselben habe Apollonios eine Schrift über Weissagung aus den Sternen in vier Büchern, die auch M o i r a g e n e s e r w ä h n t, und die Schrift über die Opfer geschrieben. „Aber die Astrologie und alle derartige Weissagung halte ich für jenseits der menschlichen Natur liegend und weiß nicht, ob jemand sie wirklich besitzt; die Schrift über die Opfer dagegen habe ich in vielen Tempeln und Städten und bei vielen weisen Männern gefunden, und sie bedarf keiner weiteren Interpretation, da sie ehrwürdig und dem Rufe des Mannes entsprechend abgefaßt ist[1].“ Er erzählt dann noch, daß nach Damis Iarchas dem Apollonios sieben Ringe mit den Namen der sieben Planeten gegeben habe, von denen er an jedem Wochentag einen trug; alsdann aber folgt ein Gespräch, in dem Iarchas die wahre

1) III 41 *τῆς μὲν οὖν διαλεκτικῆς ξυνουσίας* (mit Iarchas) *ἄμφω μετεῖχον, τὰς δὲ ἀπορρήτους σπουδάς, αἷς ἀστρικὴν ἢ μαντείαν κατενόουν καὶ τὴν πρόγνωσιν ἐσπούδαζον θυσιῶν τε ἥπτοντο καὶ κλήσεων, αἷς θεοὶ χαίρουσι, μόνον φησὶν ὁ Δάμις τὸν Ἀπολλώνιον ξυμφιλοσοφεῖν τῷ Ἰάρχᾳ, καὶ ξυγγράψαι μὲν ἐκεῖθεν περὶ μαντείας ἀστέρων βιβλίους τέτταρας, ὧν καὶ Μοιραγένης ἐπεμνήσθη, ξυγγράψαι δὲ περὶ θυσιῶν . . . τὰ μὲν δὴ τῶν ἀστέρων καὶ τὴν τοιαύτην μαντικὴν πᾶσαν ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπείαν ἡγοῦμαι φύσιν καὶ οὐδ' εἰ κέκτηταί τις οἶδα, τὸ δὲ περὶ θυσιῶν ἐν πολλοῖς μὲν ἱεροῖς εὗρον, ἐν πολλαῖς δὲ πόλεσι, πολλοῖς δὲ ἀνδρῶν σοφῶν οἴκοις, καὶ τί ἄν τις ἑρμηνεύοι αὐτὸ σεμνῶς ξυντεταγμένον καὶ κατὰ τὴν ἠχὼ τοῦ ἀνδρός;*

Weissagekunst auseinandersetzt, die auf der inneren Erkenntnis der reinen Seele des Weisen beruht: er fügt zum Lobe der Orakel hinzu, daß die Medicin und das Wissen der Ärzte den Offenbarungen Apollos an Asklepios ihren Ursprung verdankt. In derselben Weise beseitigt Philostratos die magische Seite des Apollonios: er hat zwar vor Babylon die Magier um Mittag und Mitternacht aufgesucht und gibt zu, von ihnen einiges gelernt zu haben, aber er hat dem Damis verboten, ihn zu begleiten, und so kann dieser darüber nichts weiter berichten[1]). Wenn irgendwo, so ist hier klar, sowohl daß Damis lediglich eine Fiktion des Philostratos ist, wie daß er als Mittel dient, die Darstellung des Moiragenes zu bekämpfen.

Diesem Verhalten gegen die Magier entspricht es, daß Philostratos auch von der ägyptischen Weisheit und ihren Mysterien, die damals so viele Bewunderer und Verehrer fanden, wenig wissen will. Die tiergestaltigen ägyptischen Götter mit ihrer Symbolik verwirft Apollonios als absurd und lächerlich (VI 19), die Ägypter sind anmaßend und verleumderisch, und ihre Behauptung, hoch über den Griechen zu stehen, ist durchaus unbegründet (III 32; vgl. V 25). Ihre Kultur stammt, einer weitverbreiteten Anschauung entsprechend, aus Äthiopien, hier aber von den Indern, und ist nur ein schwacher Abklatsch der indischen Weisheit. Eben darum werden die indischen Gymnosophisten von Philostratos gegen alle Realität nach Äthiopien versetzt: Philostratos schreibt für das gebildete Publikum und ist selbst ein gebildeter Mann, der auf Anstand hält: so verlangt er auch vom Philosophen, daß er sich anständig kleide, wenn auch nach Pythagoras' Vorbild in Leinen statt in Wolle — es ist bezeichnend und Absicht, daß dabei die linnene Tracht der ägyptischen Priester nicht erwähnt wird —, und Sitte und Herkommen beobachte, und will von der Nacktheit der Gymnosophisten ebensowenig wissen wie von der Arroganz der Kyniker, deren Züge er daher auf die äthiopischen Weisen überträgt, von ihrer Rückkehr zur nackten Natur und ihrem Vorbilde Herakles, dem er den del-

1) I 26 περὶ δὲ τῶν μάγων Ἀπολλώνιος μὲν τὸ ἀποχρῶν εἴρηκε (in einer Schrift?), συγγενέσθαι μὲν αὐτοῖς καὶ τὰ μὲν μαθεῖν, τὰ δὲ ἀπελθεῖν διδάξας· Δάμις δὲ τοὺς μὲν λόγους οἷοι ἐγένοντο τῷ ἀνδρὶ πρὸς τοὺς μάγους οὐκ οἶδεν, ἀπαγορεῦσαι γὰρ αὐτῷ μὴ συμφοιτᾶν παρ᾽ αὐτοὺς ἰόντι. λέγει δ᾽ οὖν φοιτᾶν αὐτὸν τοῖς μάγοις μεσημβρίας τε καὶ ἀμφὶ μέσας νύκτας, καὶ ἐρέσθαι ποτὲ 'τί οἱ μάγοι;' τὸν δὲ ἀποκρίνασθαι 'σοφοὶ μέν, ἀλλ᾽ οὐ πάντα'. Vgl. unten S. 407 A. 3. 413 A. 2.

phischen Apollo gegenüberstellt[1]). Dem entspricht es, daß er auch die Rhetorik keineswegs verwirft — wie wäre das für Philostratos möglich? —, sondern als Erziehungsmittel für die Durchschnittsmenschen und die praktischen Bedürfnisse anerkennt (VI 36, vgl. VIII 6. 21); aber sie steht natürlich tief unter der Philosophie und ist dieser gegenüber eine *ῥαδία τέχνη*. Auch der Standpunkt der hellenischen Kultur wird scharf betont, sowohl gegenüber den Barbaren — so in Antiochia I 16f. III 58 und bei den Äthiopen —, wie gegenüber den Römern, deren Eigennamen er mit Schmerz in Smyrna in Gebrauch sieht IV 5, gegen die selbst in das athenische Theater eingedrungenen Kampfspiele mit ihren Menschenschlächtereien IV 22 — hier hat er eine Äußerung des Stoikers Musonius Rufus[2]) auf Apollonios übertragen und für einen Brief

1) Im Gegensatz zu den pythischen Spielen mit ihren lockenden Reizen (*ποικίλαις δημαγωγοῦσιν ἴυγξιν*), die der indischen Weisheit entsprechen, entspricht die Nacktheit der Äthiopen den olympischen Spielen, die Herakles eingeführt hat: *οὐχ ὑποστρώννυσιν ἡ γῆ οὐδὲν ἐνταῦθα*, sagt ihr Oberhaupt VI 10, *οὐδὲ γάλα ὥσπερ βάκχαις ἢ οἶνον δίδωσιν, οὐδὲ μετεώρους ἡμᾶς ὁ ἀὴρ φέρει* (wie in Indien), *ἀλλ' αὐτὴν ὑπεστορεσμένοι τὴν γῆν ζῶμεν μετέχοντες αὐτῆς τὰ κατὰ φύσιν, ὡς χαίρουσα διδοίη αὐτὰ καὶ μὴ βασανίζοιτο ἄκουσα.* Wir können das auch, was dadurch belegt wird, daß er einer Ulme befiehlt, Apollonios anzureden; aber wir verschmähen das: *εὐτέλεια γὰρ διδάσκαλος μὲν σοφίας, διδάσκαλος δ' ἀληθείας, ἣν ἐπαινῶν σοφὸς ἀτεχνῶς δόξεις, ἐκλαθόμενος τῶν παρ' Ἰνδῶν μύθων.* Dafür verweist er auf die Gemälde, welche Herakles am Scheidewege mit der schmucklosen Tugend darstellen; seinem Beispiel solle Apollonios folgen. Demgegenüber verteidigt dieser siegreich den Standpunkt der Inder und des Pythagoras: Prodikos' Erzählung von Herakles kommt für mich nicht mehr in Betracht, denn die Wahl habe ich schon in der Jugend getroffen, ebenso wie ihr. Die verschiedenen philosophischen Systeme, die ich kennenlernte, konnten mir nicht genügen, da die übrigen in verschiedener Weise schließlich in Sinnenlust endigen, *μία δὲ αὐτῶν* (d. i. der Kynismus und die Stoa) *ἴσχειν μὲν τῶν τοιούτων ἐκόμπαζε, θρασεῖα δ' ἦν καὶ φιλολοίδορος καὶ ἀπηγκωνισμένη πάντα.* Da wurde mir Pythagoras der Führer, und der verwies mich nicht an die Ägypter, wie ich angenommen hatte, sondern an die Inder als die Träger der vollendeten und uranfänglichen Weisheit. Dann verteidigt er den pythischen Apollo und den künstlerischen und poetischen Schmuck, mit dem er sich umgibt, auch in seinen Orakelsprüchen; *ἀνυποδησία δὲ καὶ τρίβων καὶ πήραν ἀνῆφθαι κόσμον εὕρημα· καὶ γὰρ τὸ γυμνοῦσθαι, καθάπερ ὑμεῖς, ἔοικε μὲν ἀκατασκεύῳ τε καὶ λιτῷ σχήματι, ἐπιτετήδευται δὲ ὑπὲρ κόσμον καὶ οὐδὲ ἄπεστιν αὐτοῦ τὸ ἑτέρῳ φασὶ τύφῳ.*

2) Ohne Namensnennung von Dio Chrysostomos in der Rhodierrede 122 (p. 631 R.) citirt, s. v. Arnim, Dio v. Prusa 216.

verwendet, den er diesen schreiben läßt —, in den Mahnungen zur Eintracht und sittlich-religiösem Lebenswandel in Smyrna IV 8 und Ephesos IV 2, in der Polemik gegen die Ausfuhr von Götterstatuen, statt daß die Künstler wie ehemals in die fremden Städte gehen und dort sie selbst arbeiten V 20, in der Mahnung an die Spartaner zu würdigem, ihrer Vergangenheit entsprechendem Verhalten IV 27. 31 ff.

So wenig Philostratos von magischer Zauberkunst — die für ihn wie für seine Zeit durchaus eine Realität ist, trotz seines in der Severerzeit doppelt überraschenden Zweifels an der Möglichkeit astrologischer Erkenntnis (oben S. 392) — bei Apollonios etwas wissen will, so wenig zweifelhaft ist ihm, daß dieser durch seine Theosophie übernatürliche Kräfte erworben und betätigt hat. Er gibt dafür zahlreiche Belege, die er teils der Überlieferung bei Moiragenes und sonst entnommen und dabei wesentlich umgestaltet, gelegentlich offenbar auch selbst erfunden hat, zum größten Teil aber in Griechenland und den asiatischen Provinzen, die er ebenso wie Gallien (oben S. 382) vor allem im Gefolge der Iulia Domna besucht hat[1]), selbst gesammelt haben will: *ξυνείλεκται δέ μοι τὰ μὲν ἐκ πόλεων ὁπόσαι αὐτοῦ ἤρων, τὰ δὲ ἐξ ἱερῶν ὁπόσα ὑπ' αὐτοῦ ἐπανήχθη παραλελυμένα τοὺς θεσμοὺς ἤδη* I 2. Daher hat er für diese Erzählungen Damis nur selten als Quelle citirt, fast nur da, wo er Gespräche und Reden anführt, für deren Authenticität er einen Gewährsmann braucht[2]). Diese Erzählungen füllen den Hauptteil des vierten Buchs (c. 1—34), in dem Apollonios, nachdem er bei den Indern in den Vollbesitz der Weisheit gelangt ist, die Kulturwelt durchzieht, um seine Mission als Prophet zu erfüllen; daran schließt sich ein Nachtrag nach der Rückkehr aus Äthiopien zur Ausfüllung der Zeit zwischen Vespasian und der Krisis unter Domitian VI 35—43[3]); einzelne Geschichten stehen noch vor

1) Das hat Münscher (oben S. 379 A. 1) mit Recht angenommen.

2) Citirt wird Damis nur für das Gespräch über Achilleus IV 15f., für die Rede in Athen IV 19, für die Bezwingung der Empusa, die Menippos verführt IV 25, für die Deutung einer Mißgeburt mit drei Köpfen auf das Dreikaiserjahr V 13, für die Heilung des Tollwütigen in Tarsos VI 43.

3) VI 35 *τοσαῦτα ἔθνη φασὶν ἐπελθεῖν τὸν Ἀπολλώνιον σπουδάζοντά τε καὶ σπουδαζόμενον· αἱ δὲ ἐφεξῆς ἀποδημίαι πολλαὶ μὲν ἐγένοντο τῷ ἀνδρί, οὐ μὴν τοσαῦταί γε ἔτι οὐδὲ ἐς ἕτερα ἔθνη πλὴν ἃ ἔγνω . . . ὡς δὲ μήτε ἐς λόγων ἴοιμεν μῆκος ἀκριβῶς ἀναδιδάσκοντες τὰ παρ' ἑκάστοις αὐτῷ φιλο-*

dem Antritt der Reise nach Indien I 15—17 und vor der Reise nach Äthiopien V 18ff. In manchen Fällen können wir die von Philostratos benutzte Überlieferung noch nachweisen. So erzählt Porphyrios de abstin. III 3, Apollonios habe gehört und seinen Genossen erzählt, wie eine Schwalbe der andern mitteilte, vor der Stadt sei ein Esel mit einem Sack Getreide gestürzt und das Getreide verschüttet; Philostratos IV 3 verlegt das in eine zur Eintracht ermahnende Rede in Ephesos: ein Sperling teilt den andern mit, daß das Unglück einem Knaben passirt sei, der das Korn in einer Wanne trug und verschüttete, und so fliegen alle Spatzen dorthin. Als Apollonios das den unaufmerksamen Ephesiern erzählt und die meisten nach der Stelle laufen — offenbar hat die Geschichte von Demosthenes und dem Eselsschatten das Vorbild abgegeben —, hält er den wenigen Zurückbleibenden vor, daß die Vögel sich gegenseitig helfen, die Menschen aber nicht. Die *ἀποτελέσματα* in Byzanz und Antiochia, die unter anderem auch gegen Erdbeben Schutz gewährten, werden natürlich nicht erwähnt; aber in Antiochia tritt, als er zur Zeit eines Zwistes dort ist, ein Erdbeben ein, und er erklärt das für eine Mahnung zur Eintracht (VI 38); und als die Städte auf der Nordseite des Hellespont durch Erdbeben heimgesucht sind und die Ägypter und Chaldaeer sie für schweres Geld durch Opfer an Ge und Poseidon beseitigen wollen, erkennt er die Ursachen der Götterzeichen und bringt die Erde durch richtige, wenig kostende Opfer zur Ruhe (VI 41). In Korinth, erzählte man, habe er eine Lamia ertappt[1]); er ersetzt dies auf Grund des „Damis" durch eine lange, der Braut von Korinth entsprechende Erzählung, wie eine Empusa, die sich in ein reizendes Mädchen verwandelt hat, den jungen Menippos betört, von dessen Fleisch sie sich nähren will, und Apollonios sie entlarvt (IV 25). Ebenso hat er schon auf der Reise nach Indien eine Empusa verscheucht, die ihn bei Nacht anfällt (II 4; vgl. III 3. 38). In Äthiopien bändigt er einen Satyr durch Wein, wie Midas (VI 27); in Athen treibt er aus einem Jüngling einen Dämon aus, der dann nicht wie im Evangelium in eine Herde Lämmer, sondern in eine Statue fährt

σοφισθέντα μήτ' αὖ διαπηδῶντες φαινοίμεθα λόγον, ὃν οὐκ ἀπόνως παραδίδομεν τοῖς ἀπείροις τοῦ ἀνδρός, δοκεῖ μοι τὰ σπουδαιότερα ἐπελθεῖν τούτων κτλ.

1) IV 25 *τοῦτον τὸν λόγον γνωριμώτατον τῶν Ἀπολλωνίου τυγχάνοντα ἐξ ἀνάγκης ἐμήκυνα· γιγνώσκουσι μὲν γὰρ πλείους αὐτὸν ... ξυλλήβδην δὲ αὐτὸν παρειλήφασιν, ὅτι ἕλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ Λαμίαν.*

und sie umstürzt (IV 20). In Tarsos heilt er einen von einem von der Tollwut befallenen Hunde Gebissenen, in dem Telephos' Seele wiedergeboren ist, indem er die Wunde durch den Hund, der ihn gebissen hat, belecken läßt (VI 43). In Ephesos erkennt er in einem alten Bettler mit feurigen Augen den Pestdämon, der die Stadt verheert — die Pest hat er vorher verkündet IV 4 — und läßt ihn steinigen; unter dem Steinhaufen findet man dann statt des Menschen einen riesigen Hund[1]); an der Stätte des Vorgangs wird dann ein Kultbild des Herakles Apotropaios errichtet (IV 10, vgl. VIII 7, 8). Auch das geht gewiß auf lokale Tradition zurück[2]). In Rom hat er die gestorbene Tochter eines Consulars wieder zum Leben erweckt, wie Herakles die Alkestis (IV 45), analog den Wundern des Evangeliums[3]) — Philostratos läßt es dahingestellt sein, ob er in ihr noch einen den Andern verborgenen Lebensfunken entdeckt hat.

In eine niedrigere Sphäre führt uns die Geschichte VI 39, wie er einem töchterreichen Mann ein Grundstück verschafft, auf dem er einen Schatz findet; dem liegt die Auffassung des Apollonios als eines zauberkräftigen Schatzsuchers zugrunde[4]). Aufs stärkste betont ist die Prophetengabe; Vergangenheit und Zukunft liegt klar vor ihm, auch sein eigenes Schicksal, und ebenso das der Kaiser. Er erkennt und vermeidet daher ein Schiff, das im Golf von Korinth — oder im *Κρισαῖος κόλπος,* wie er als gebildeter Literat sagt — untergehen wird (V 18). In einem zahmen Löwen in Ägypten er-

1) Parallelen dazu aus dem realen Leben der Zeit gibt es genug, so bei Dio Cassius LXXVIII 7, 4 unter den Vorzeichen der Ermordung Caracallas, daß in Rom *δαίμων τις ἀνθρώπου σχῆμα ἔχων* einen Esel auf das Capitol und in den Palast führt und als er ergriffen und zum Kaiser geschickt wird, in Capua verschwindet.

2) Die Angabe des Lactant. inst. V 3 (in der Polemik gegen Hierokles), Apollonios sei von einigen als Gott verehrt worden *et simulacrum eius sub Herculis Alexicaci nomine constitutum ab Ephesiis etiam nunc honorari* ist allerdings wohl nur eine Entstellung der Geschichte des Philostratos.

3) Trotz dieser gelegentlichen Berührungen liegt nicht der mindeste Anhalt vor, daß Philostratos in Apollonios eine heidnische Parallele zu Christus darstellen wollte oder überhaupt sich irgendwie um das Christentum gekümmert hat.

4) Nach Lucian Alex. 5 (o. S. 385) treibt der dort erwähnte Schüler des Apollonios unter anderem auch *θησαυρῶν ἀναπομπὰς καὶ κλήρων διαδοχάς*.

kennt er die Seele des Königs Amasis, worauf der Löwe in Tränen ausbricht, und auf Apollonios' Weisung nach Leontopolis geführt und dort durch Opfer verehrt wird (V 42). In Ilion verweilt er die Nacht über auf dem Grabe des Achill, wo ihm dieser erscheint (IV 11 ff.); über das Gespräch mit ihm, das den Homer mehrfach berichtigt[1] — unter anderem war Helena in Wirklichkeit in Ägypten —, und seine zu zwölf Ellen Höhe und stets gesteigerter Schönheit anwachsende Gestalt berichtet er dem Damis ausführlich (IV 15 f.); nach seinen Weisungen sorgt er für seinen Kult in Thessalien (IV 16. 23), ebenso für das Grab des Palamedes auf Lesbos, dessen Grabbild mit der Inschrift *θείῳ Παλαμήδει* er wieder ausgräbt und in einem geweihten Bezirk aufrichtet, wo Philostratos selbst es gesehen hat (IV 13). Das stimmt durchaus mit den im Heroikos verkündeten Anschauungen von dem Fortleben und der Möglichkeit eines dauernden und segenbringenden Verkehrs mit den Seelen der göttlichen Heroen; an der Abfassung des Heroikos durch den Verfasser der Biographie des Apollonios ist daher kaum ein Zweifel möglich (vgl. o. S. 379 A. 1).

Diese Wunder und Prophezeiungen, sagt Philostratos V 12, hat er nicht durch Zauberkünste geübt, wie viele glauben[2], — denn die Zauberer, die durch Drangsalirung der Götterbilder (*βασάνους εἰδώλων*), barbarische Opfer, Beschwörungen und Salben das Schicksal zu wenden behaupten, sind die elendesten (*κακοδαιμονέστατοι*) der Menschen —, sondern durch göttliche Eingebung (*δαιμονίᾳ κινήσει*), die ihn das Schicksal kennen lehrte; „die Zukunft erkannte er voraus nicht durch Zauberei, sondern aus dem, was ihm die Götter zeigten. Daher hat er auch, als er bei den Indern die Dreifüße und Weinkrüge sich von selbst bewegen sah, weder gefragt, durch welche Kunst sie das bewirkten, noch es lernen wollen, sondern es zwar gelobt, aber nicht beansprucht, es nachzuahmen." Ebenso VII 38 f., wo er erzählt, wie er unter Domitian im Gefängnis die Fessel abstreift: „die Einfältigen erklären das für Zauberkunst", ebenso wie die Athleten und andere Wettkämpfer, die Kaufleute, die Kranken, die Verliebten, durch Zaubermittel, Opfer und alte Kräuterweiber ihr Ziel zu erreichen sich einbilden; Damis dagegen „sagt, er habe damals zuerst die wahre Natur des Apol-

1) Als Gegenstück dazu vgl. das reizende Gespräch des Lucian mit Odysseus und Homer auf der Insel der Seligen in der *Ἀληθὴς ἱστορία* (II 20).

2) *τοῖς γόητα τὸν ἄνδρα ἡγουμένοις οὐχ ὑγιαίνει ὁ λόγος.*

lonios genau erkannt, daß sie göttlich und übermenschlich sei, da er weder Opfer noch Gebete oder Worte anwandte, als er sein Bein aus der Fessel zog und dann wieder hineinsteckte". Dem entspricht es, daß in Athen der Hierophant den Apollonios als Zauberer und *μὴ καθαρὸς τὰ δαιμόνια* nicht weihen will, dieser aber unter Zustimmung der Menge die Beschuldigung zurückweist: er wisse mehr als der Hierophant über die Weihen und werde nach vier Jahren von einem andern, den er nannte, geweiht werden, was sich denn auch erfüllt (IV 18. V 19). In seiner ersten Rede in Athen, in der er den Inhalt seiner Schrift über die Opfer vorträgt (oben S. 389), habe er denn auch, wie Damis erzähle, auf diese Beschuldigung Rücksicht genommen. Norden hält das für authentisch[1]) und glaubt, diese Schrift sei eine nach dem Vorbild des Processes des Sokrates gestaltete Verteidigungsrede gegen den (fingirten) Vorwurf gewesen. Die Möglichkeit läßt sich natürlich nicht bestreiten; aber dem steht einmal gegenüber, daß diese Schrift genauer auf die einzelnen Kulte und die dafür richtigen Zeiten einging, was doch für eine solche Rede schlecht passen würde, sodann aber, daß neben diesem Motiv ein anderes steht, die schon erwähnte Anknüpfung der Rede an die *φιλοθυσία* der Athener; und im übrigen ist ja nichts weniger als sicher, daß die angebliche Rede in Athen wirklich über die Form der Schrift Auskunft gibt.

Völlig unhaltbar aber erscheint mir die weitere Vermutung Nordens, aus dieser Schrift oder Rede stamme auch eine angebliche Äußerung des Apollonios in dem Bericht des „Damis" in dem Gespräch mit dem Ägypter Timasion, der vor den Intrigen seiner Stiefmutter nach Äthiopien geflüchtet ist (oben S. 381). Sein Schicksal ist dem des Hippolytos ähnlich, aber sein Verhalten besser, da er nicht wie Hippolytos die Aphrodite beleidigt, sondern sie als wohltätige Gottheit anerkennt und ihr täglich opfert, und daher auch in der Liebe sich richtig verhalten kann: er würde die Göttin erzürnt haben, wenn er sich einer verwerflichen Liebe hingegeben hätte. *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ διαβεβλῆσθαι πρὸς ὁντιναδὴ τῶν θεῶν, ὥσπερ πρὸς τὴν Ἀφροδίτην ὁ Ἱππόλυτος, οὐκ ἀξιῶ σωφροσύνης, σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν, καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται* (VI 3). Diesen Satz hat Norden S. 42 für gänzlich unpassend erklärt: „alle Leser werden sich kopfschüttelnd fragen, wozu in aller

1) Agnostos Theos S. 54.

Welt über athenische Frömmigkeit auf dem Nil geredet werde"; er sei nur dadurch zu erklären, daß er „in die äthiopische Diskussion auf Grund einer absurden Übertragung hineingezerrt worden" sei, in Wirklichkeit gehöre die Rede nach Athen und stamme aus der Schrift des Apollonios. Diese Auffassung hat viel Zustimmung gefunden, andere haben durch Conjecturen zu helfen gesucht[1]). Aber die Stelle ist vollständig in Ordnung; die richtige Deutung hat Harnack[2]) und mit ausführlicher Begründung Corssen[3]) gegeben: „über alle Götter muß man gut reden, und Hippolytos hätte das in Athen[4]) erst recht tun müssen, der gottesfürchtigsten aller Städte, die so weit geht, daß sie sogar den unbekannten Gottheiten Altäre errichtet hat". Das ist völlig einwandfrei, und nichts weist auf die von Philostratos unter der Maske des Damis fingirte Rede in Athen oder gar auf die Schrift des Apollonios selbst hin. Damit fällt aber auch jeder Grund, diesem die Erwähnung des Altars der „unbekannten Götter" zuzuschreiben und in ihm, wie es Norden getan hat, die Quelle zu suchen, aus der die Apostelgeschichte diesen in die Rede des Paulus in Athen eingefügt habe. Da „Damis" Fiktion ist, haben wir es nur mit Philostratos zu tun, und dieser hat die antiquarische Notiz bei dieser Gelegenheit als Illustration der Frömmigkeit der Athener — die der nach ihm von Apollonios gelehrten entspricht — angebracht.

Die *βωμοὶ θεῶν ὀνομαζομένων Ἀγνώστων* im Phaleron kennen wir aus Pausanias I 1, 4. Sie werden in der antiquarischen Literatur auch sonst vorgekommen und in der auf solche Kuriosa erpichten Zeit bekannt geworden sein, so gut wie das Grab des

1) Birt, Rhein. Mus. LXIX 1914 S. 347f. (dagegen Lietzmann ebd. LXXI 1916 S. 280f.). Boll, Aus der Offenbarung Johannis S. 141, 4, dem Weinreich, de dis ignotis, 1914, p. 2 und 5 zustimmt.

2) Harnack, Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? Texte und Unters. zur altchristl. Literatur, 3. Reihe IX 1 S. 39.

3) Corssen, Der Altar des unbekannten Gottes, Z. f. Neutest. Wiss. XIV 1913 S. 309ff.

4) Daß die Geschichte des Hippolytos ursprünglich in Troezen spielt, ist kein ernsthaftes Gegenargument (das erkennt auch Weinreich, de dis ignotis p. 4 an): bei dem Sohn des Theseus denkt wie gegenwärtig so auch im Altertum jeder an Athen, und hier ließ Euripides seinen ersten Hippolytus, den Philostrat im Auge hat, und der das Vorbild für Senecas Phaedra war, spielen (s. M. Mayer, de Eurip. mythopoeia 65ff.). Vgl. auch die Erwähnung des Hippolytos VII 42.

Zeus bei Knossos; es ist wohl nur Zufall, daß sie nicht wie dieses öfter erwähnt werden. Aus dieser Tradition schöpft ebensowohl die Rede in der Apostelgeschichte, sei es, daß sie von Lukas gestaltet ist, sei es, daß sie, wie ich glaube, den Inhalt der Rede des Paulus richtig wiedergibt — auf diese Frage hier einzugehen, würde viel zu weit führen —, wie Philostratos. Beide haben aber die Inschrift absichtlich geändert, die Rede des Paulus, indem sie, um sie überhaupt verwenden zu können, die *Ἄγνωστοι θεοί* in einen *Ἄγνωστος θεός* verwandelt, Philostratos, indem er die *θεοί* zu *δαίμονες* macht und damit diese Wesen aus der Klasse der Hauptgötter in die der untergeordneten und unbestimmten göttlichen Mächte versetzt.

Daß der Wundermann viele Gegner hatte und ihm unlautere Motive zugeschrieben wurden, ist natürlich. In einen scharfen Conflict kam er mit dem Stoiker Euphrates von Tyros, dem er nach dem Zeugnis des Moiragenes (oben S. 386) zunächst durch seine Zauberkünste zu imponiren verstanden hatte. Bestand aber hatte dies Verhältnis nicht, vielmehr erwähnt Philostratos eine Schrift des Euphrates, in der er Apollonios scharf angriff[1]), während Apollonios ihm Geldgier vorgeworfen habe. Diese Controverse wird dann sowohl von Philostratos wie in den Briefen des Apollonios breit ausgesponnen. Andere werfen dem Apollonios geschlechtliche Ausschweifungen vor, um deren willen er auf ein Jahr zu den Skythen ins Exil gegangen sei. Philostratos erklärt diese Reise für erlogen; auch Euphrates erhebe diesen Vorwurf nicht[1]). Nach Philostratos dagegen enthält sich Apollonios von Jugend auf alles geschlechtlichen Verkehrs und geht damit noch über Pythagoras hinaus, der die Ehe gestattete (I 13, vgl. VI 42).

Für den Eingang seiner Biographie citirt Philostratos eine Schrift des Maximus über Apollonios' Aufenthalt in Aegae in Kilikien[2]), wo er als Jüngling beim Asklepiosheiligtum lebt, die pythagoreische Lebensweise annimmt und, vom Gott anerkannt und da-

1) I 13 *ἀλλ' ὅμως συκοφαντοῦσί τινες ἐπὶ ἀφροδισίοις αὐτόν, ὡς διαμαρτίᾳ ἐρωτικῇ χρησάμενον καὶ διὰ τοῦτο ἀπενιαυτίσαντα ἐς τὸ Σκυθῶν ἔθνος, ὃς οὔτε ἐφοίτησέ ποτε ἐς Σκύθας οὔτε ἐς ἐρωτικὰ πάθη ἀπηνέχθη· οὔκουν οὐδὲ Εὐφράτης ποτὲ ἐσυκοφάντησεν ἐπὶ ἀφροδισίοις τὸν ἄνδρα, καίτοι ψευδῆ γράμματα κατ' αὐτοῦ ξυνθείς.*

2) I 3 *ἐνέτυχον δὲ καὶ Μαξίμου τοῦ Αἰγιέως βιβλίῳ ξυνειληφότι τὰ ἐν Αἰγαῖς Ἀπολλωνίου πάντα.* I 12 *ταῦτα καὶ πολλὰ τοιαῦτα Μαξίμῳ τῷ Αἰγιεῖ ξυγγέγραπται.*

her allgemein bewundert, den Kranken die richtigen Weisungen gibt und auch bereits ihren Charakter und ihre geheimen Verbrechen durchschaut (I 7—12). Diese Schrift hält man allgemein für eine Realität, ob mit Recht, ist mindestens fraglich. Dafür, daß auch sie eine Fiktion des Philostratos ist — den Assyrer Damis konnte er hier als Quelle noch nicht brauchen —, spricht nicht nur, daß die paar Geschichten, die aus ihr angeführt werden — viel ist es nicht —, ganz in den Aufbau des Werkes des Philostratos passen, und daß man nicht recht begreift, wie jemand dazu gekommen sein sollte, eine eigene Schrift lediglich über die ersten Jugendjahre des Mannes zu schreiben, in denen er noch keinerlei bedeutende Wirkung ausüben konnte, sondern wie ich glaube entscheidend, daß sie eine Erzählung enthält, die sachlich ganz unmöglich und zugleich mit einer chronologischen Angabe verknüpft ist, die ich nur für eine Erfindung des Philostratos selbst halten kann: I 12 wird aus Maximos erzählt, wie Apollonios die Versuchung eines Statthalters von Kilikien, der sich in ihn verliebt hat, schroff abweist, und dieser drei Tage darauf als Mitschuldiger der Verschwörung des Archelaos von Kappadokien[1]) aufgegriffen und geköpft wird. Archelaos ist bekanntlich 17 n. Chr. als regierungsunfähig von Tiberius abgesetzt worden; aber von einer Verschwörung gegen Rom kann bei ihm keine Rede sein, und noch weniger davon, daß der römische Statthalter von Kilikien[2]) daran beteiligt gewesen und deshalb hingerichtet worden wäre.

1) *ὡς ξὺν Ἀρχελάῳ τῷ Καππαδοκίας βασιλεῖ νεώτερα ἐπὶ Ῥωμαίους πράττοντα.*

2) Daß er römischer Statthalter sein soll, ist klar: *Κιλίκων ἦρχεν*, er hält in Tarsos den Gerichtstag ab (*ἐν Ταρσοῖς δὲ ἄρα ἀγορὰν ἦγεν*), er bedroht Apollonios mit dem Tode. In Wirklichkeit waren die römischen Besitzungen in Kilikien damals mit der Provinz Syrien vereinigt. Die Behandlung dieser Geschichte durch Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 53 kann ich nicht für richtig halten. Der Versucher wendet sich an Apollonios zunächst mit der Bitte: *σύστησόν με τῷ θεῷ*. Darin findet Reitzenstein die Bitte um Gewährung der geschlechtlichen Vereinigung, die mystisch zur Gottheit erheben soll; Philostratos habe den Bericht seiner Quelle nicht mehr verstanden. Aber in Wirklichkeit ist es nur die erste Annäherung, die Anknüpfung des Verkehrs in der Form einer bescheidenen Bitte, auf die dann im weiteren Gespräch das Liebeswerben folgt; der Gott hat ja selbst erklärt *ὡς χαίροι θεραπεύων τοὺς νοσοῦντας ὑπὸ Ἀπολλωνίῳ μάρτυρι* (I 8) und einen Heilung suchenden Assyrer direkt an diesen verwiesen: *εἰ Ἀπολλωνίῳ διαλέγοιο, ῥᾴων ἔσῃ* (I 9).

Philostratos hat sich, wie er selbst sagt, um die chronologische Bestimmung des Lebens des Apollonios besonders bemüht[1]; er verwendet dabei ausgiebig die Geschichte der Kaiserzeit, in der er recht gut Bescheid weiß. In Aegae ist er, wie wir sahen, als Ephebe 17 n. Chr., ist also nach Philostratos um Christi Geburt geboren[2]. Die Zeit seines fünfjährigen Schweigens, nach pythagoreischer Vorschrift, in der er unter anderem nach Aspendos kommt, fällt auch noch unter Tiberius (I 15). In den Osten zieht er dann im dritten Jahr des Vardanes (I 28), um 44 n. Chr. Am Isthmos von Korinth ist er 7 Jahre vor den Durchstechungsarbeiten Neros (IV 24), also im Jahre 60, in Spanien kurz vor Neros Sturz (V 10), in Ägypten auf der Reise nach Äthiopien zur Zeit der Erhebung Vespasians (V 37). Hierher verlegt er den Conflict mit Euphrates. Vespasian berät mit Apollonios sowie mit Euphrates und Dio, ob und wie er vorgehen und dann den Staat einrichten soll, und dabei gibt ihm natürlich Apollonios die richtigen Ratschläge, während bei Euphrates Neid und Habgier unverhüllt hervortreten; Dio dagegen verhält sich anständig und bewahrt mit dem ihm weit überlegenen Weisen wie mit seinem Gegner ein freundliches Verhältnis (V 37. 40, vgl. vit. soph. I 7). Den Abschluß bildet dann der Conflict mit Domitian gegen Ende seiner Regierung (VII 10ff.), dann verschwindet er unter Nerva (VIII 27). Mithin würde er ein Alter von nahezu 100 Jahren erreicht haben. Diese Daten werden allgemein als geschichtlich betrachtet[3]; aber in Wirklichkeit ist auf sie gar kein Verlaß. Die einzige Angabe, die sonst ein Datum bietet, ist sein Conflict mit Domitian und die Verkündigung seiner Ermordung (VIII 26); danach ist bei Eusebius seine und Euphrates' *ἀκμή* auf das Jahr 96 gesetzt[4]. Daneben steht im Chron. pasch. p. 475 der

---

1) I 2 *δοκεῖ οὖν μοι μὴ περιιδεῖν τὴν τῶν πολλῶν ἄγνοιαν, ἀλλ' ἐξακριβῶσαι τὸν ἄνδρα τοῖς τε χρόνοις, καθ' οὓς εἶπέ τι ἢ ἔπραξε, τοῖς τε τῆς σοφίας τρόποις.*

2) Kurz darauf I 13 ist er zwanzig Jahre alt. Nach VIII 29 ist er „nach einigen 80, nach anderen über 90, nach anderen mehr als 100 Jahre alt geworden"; auch diese Stelle zeigt, daß Philostratos sichere Daten, wie sie die Schrift des Maximos geboten haben würde, nicht besessen hat.

3) So auch bei Suidas und bei Synkellos p. 632. 646. 655, die beide Philostratos dafür citiren.

4) Hieronymus = Synkellos p. 652. Bei Malalas p. 263 = chron. Pasch. 467 wird sie dagegen ins Jahr 93 gesetzt, offenbar auf Grund der

Ansatz seines Todes auf 123 n. Chr.; auch da liegt die Verbindung mit Euphrates zugrunde[1]), dessen Tod Hieronymus ins Jahr 121, Dio Cassius LXIX 8 schon ins Jahr 118 n. Chr. setzt. Über sein Alter findet sich bei Malalas p. 266 die überraschende Angabe aus dem späten Chronographen Domninos, er habe 34 Jahre 8 Monate gelebt; danach wäre er also, im Gegensatz zu Philostratos, in jungen Jahren gestorben.

Nun ist es an sich schon höchst unwahrscheinlich, daß Apollonios bei den Vorgängen unter Domitian in der Mitte der Neunziger stand; ganz unmöglich aber ist, daß im Jahre 69 Dio und Euphrates mit ihm zusammen die Berater Vespasians gewesen seien, auch ganz abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit der ganzen Scene. Dio Chrysostomos, geboren etwa um 45 n. Chr.[2]), stand damals am Anfang seiner Laufbahn und war noch keineswegs der berühmte philosophische Rhetor, der eine politische Rolle spielen konnte. Und das gleiche gilt von Euphrates, der im Jahre 97 auf der Höhe seines Lebens stand, schon mit grauem Bart (Plin. ep. I 10), und, wie schon erwähnt, im Jahre 118 *διὰ τὸ γῆρας καὶ διὰ τὴν νόσον* freiwillig, nach stoischer Art, aus dem Leben schied (Dio Cass. LXIX 8)[3]); er wird also gleichfalls frühestens um 40 v. Chr. geboren sein. Der Synchronismus zwischen Apollonios, Euphrates und Dio (den auch die Briefe voraussetzen) wird im wesentlichen zutreffend sein — dazu tritt als dritter der Rhetor Skopelianos, mit dem Apollonios in Correspondenz steht (S. 375); seine Blütezeit fällt in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts, um 120 wurde er Lehrer des Herodes Atticus (Philostr. vit. soph. I 21, 7) — und demnach wird Apollonios' *ἀκμή* in der Tat in die flavischen Zeiten, vor allem unter Domitian fallen; Philostratos hat, um ihn, wie es sich für den gottbegnadeten Weisen geziemt, das höchste menschliche Alter

Angabe des Philostratos VIII 24, daß Apollonios sich nach dem Conflict mit Domitian zwei Jahre in Griechenland aufhält und dann nach Ephesos geht, wo er Domitians Ermordung verkündet.

1) So mit Recht J. Miller bei Pauly-Wissowa II 147.

2) v. Arnim, Dion von Prusa 147; W. Schmid bei Pauly-Wissowa V 850 will seine Geburt bis ca. 40 hinaufrücken. Vgl. Philostr. vit. soph. I 7 *Δίων . . . γενόμενος κατὰ τοὺς χρόνους, οὓς Ἀπολλώνιός τε ὁ Τυανεὺς καὶ Εὐφράτης ὁ Τύριος ἐφιλοσόφουν, ἀμφοτέροις ἐπιτηδείως εἶχε καίτοι διαφερομένοις πρὸς ἀλλήλους ἔξω τοῦ φιλοσοφίας ἤθους.*

3) Bei Synkellos p. 662 wird seine Blüte fälschlich mit der des Arrian, Epiktet, Peregrinus zusammen unter Pius gesetzt.

erreichen zu lassen und zugleich sein Leben mit den Vorgängen unter Domitian zu schließen, seine Geburt und Jugend viel zu früh angesetzt. Der gesamte chronologische Aufbau seines Lebens ist das Werk des Philostratos; damit fällt aber zugleich, wir wir gesehen haben, auch die Realität der Schrift des Maximos.

Zum Beleg für seine Angaben beruft sich Philostratos sehr häufig auf Briefe des Apollonios[1]). In einigen Fällen ist ohne weiteres klar, daß sie von dem Schriftsteller selbst stammen und lediglich stilistische Ausgestaltung seiner Erzählung sind, so der Brief des Phraotes II 41 und der des Apollonios III 51 an Iarchas und die Inder; das hat nicht mehr Bedeutung, als wenn Apollonios z. B. V 10 dem Statthalter von Baetica schreibt, er möge ihn in Gades besuchen, oder VIII 28 den Damis mit einem geheimen Brief an Nerva sendet. Auch der Briefwechsel mit Vespasian und Titus V 41. VI 29. 33. VIII 7, sowie der Brief an Nerva VIII 27 sind so eng mit den erst von Philostratos erfundenen Vorgängen verbunden, daß sie von ihm selbst gemacht sein müssen. Von einer Äußerung über das Treiben der Aus- und Eingehenden im Palast Domitians VII 31, es komme ihm vor wie ein Bad, die drinnen wollen hinaus, die draußen hinein, jene sind den Gebadeten, diese den noch nicht Gebadeten gleich, gibt Philostratos, wenn er behauptet, sie komme auch in einem Brief des Apollonios vor, eigentlich zugleich ausdrücklich zu, daß sie von einem Andern stamme und er sie nur, weil sie ihm gefiel, dem Apollonios zugeschrieben habe[2]).

In zahlreichen andern Fällen dagegen stimmen die Ausführungen bei Philostratos mit der auf uns gekommenen Briefsamm-

---

1) I 2 sagt er über seine Quellen: *ξυνείλεκται δέ μοι τὰ μὲν ἐκ πόλεων ὁπόσαι αὐτοῦ ἤρων, τὰ δὲ ἐξ ἱερῶν ὁπόσα ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐπανήχθη παραλελυμένα τοὺς θεσμοὺς ἤδη, τὰ δὲ ἐξ ὧν εἶπον ἕτεροι περὶ αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐκ τῶν ἐκείνου ἐπιστολῶν.* Dann folgen die Angaben über Damis, Maximos, die *διαθῆκαι* des Apollonios, und die Ablehnung des Moiragenes. Vgl. auch I 32 nach einem Gespräch mit Vardanes über sein Auftreten: *ταῦτα ὁ Δάμις μὲν διαλεχθῆναί φησι τὸν ἄνδρα, Ἀπολλώνιος δὲ ἐπιστολὴν αὐτὰ πεποίηται, πολλὰ δὲ ἄλλα τῶν ἑαυτῷ ἐς διάλεξιν εἰρημένων ἐς ἐπιστολὰς ἀνετυπώσατο.* Auch hier ist klar, daß „Damis" nur eine von Philostratos selbst vorgenommene Umgestaltung der Überlieferung ist.

2) *τὸν λόγον τοῦτον ἄσυλον κελεύω φυλάττειν καὶ μὴ τῷ δεῖνι ἢ τῷ δεῖνι προσγράφειν αὐτόν, οὕτω τι Ἀπολλωνίου ὄντα ὡς καὶ ἐς ἐπιστολὴν αὐτῷ ἀναγεγράφθαι.*

lung des Apollonios überein [1]. Den Brief an das *κοινόν* der Ionier IV 5 gegen den Gebrauch römischer Namen wie Lucullus gibt ep. 71 wieder, der Brief an Dio ep. 9, der dessen rhetorische Ausschmückung unter die musikalischen Genüsse stellt und ihn mahnt, sich an die wahre Aufgabe der Philosophie, die Ergründung der Wahrheit zu halten, wird V 40 citirt (vgl. V 37. VIII 7, 7), der an die Ephoren ep. 63, der die Verweichlichung der spartanischen Kleidung, die Bartlosigkeit, den Gebrauch von Sandalen tadelt, IV 27, wonach er dadurch eine Rückkehr zur alten Zucht bewirkt habe; hier sind auch die beiden zugehörigen Briefe ep. 62. 64 benutzt, zu denen Philostratos noch eine vielleicht von ihm selbst erfundene *ἐπιστολὴν βραχυτέραν τῆς Λακωνικῆς σκυτάλης* hinzufügt: *ἀνδρῶν μὲν τὸ μὴ ἁμαρτάνειν, γενναίων δὲ τὸ καὶ ἁμαρτάνοντας αἴσθεσθαι*; vgl. auch IV 33. Frei für seine Zwecke benutzt er die Briefe mehrfach. Ep. 26 und 27 an die Priester in Delphi und Olympia polemisiren gegen die blutigen Opfer, ein Hauptthema der Predigt des Apollonios bei Philostratos; und nach IV 24 hat er alle Haupttheiligtümer Griechenlands besucht und neu geordnet. Der Brief ep. 24 lehnt die Einladung der Hellanodiken, zu den olympischen Spielen zu gehen, ab: er ziehe dem Wettkampf der Körper *τὸν μείζονα τῆς ἀρετῆς ἀγῶνα* vor (vgl. auch ep. 25); Philostratos, der für die Spiele Sympathie hat und sie sehr oft erwähnt — auch das spricht dafür, daß er der Verfasser von *περὶ γυμναστικῆς* ist —, erklärt es IV 24 für eine Herabsetzung der Würde der olympischen Spiele, daß man glaube, sie bedürften der Einladung durch Gesandte. Ep. 70 an die Bewohner von Sais, nach Plato Nachkommen der Athener, schildert den sittlichen Verfall Athens; Philostratos läßt IV 22, wie schon S. 394f. erwähnt, unter Benutzung einer Äußerung des Musonius den Apollonios einen Brief an die Athener schreiben, in dem er ihnen vorhält, wie sie sich durch die Lust an blutigen Spielen und Gemetzeln beschmutzen. Ep. 68 haben, so scheint es — der Brief ist lückenhaft —, die Milesier ihn beschuldigt, er sei an dem Erdbeben schuld, das sie heimgesucht hat, weil er solche Erdbeben vorausgesagt hat „und

1) Wenn Philostratos VIII 20 behauptet, einige der Briefe des Apollonios, *οὐ γὰρ δὴ πᾶσαί γε,* seien später an Hadrian gekommen und lägen jetzt im Palast in Antium, so will er damit wohl für die von ihm vorgebrachten Briefe, die nicht in der Sammlung stehen, die (angebliche) Quelle bezeichnen.

dabei heißt Thales euer Vater!" (vgl. ep. 33 über die Entartung Milets); IV 6 sieht er das Erdbeben voraus, das später Smyrna, Milet, Chios, Samos und andere heimgesucht hat, und deutet es in einem Gebet für Ionien an. An Skopelianos schreibt er I 24 über die Eretrier im Perserreich (oben S. 375), also eine freie Erfindung des Philostratos; aber benutzt ist dafür, daß er auch nach den Briefen mit ihm in Beziehungen steht (ep. 19).

Besonders bezeichnend ist die Art, wie die zahlreichen Briefe an Euphrates[1]) verwendet sind. Apollonios wirft ihm immer wieder unsittliche Habgier und daneben einen unziemlichen Ehrgeiz vor[2]), letzteres ganz im Gegensatz gegen die Schilderung des Plinius ep. I 10 und seine eigene Äußerung bei Epiktet IV 8, 17; er ist ein falscher Vertreter des Stoicismus und der Lehren des Chrysippos, tatsächlich ein Vertreter der Lehre, die Epikur *περὶ ἡδονῆς* verkündet, und in einem kaiserlichen Brief steht geschrieben: *Εὐφράτης ἔλαβε καὶ πάλιν ἔλαβεν· Ἐπίκουρος δὲ οὐκ ἂν ἔλαβεν* (ep. 5). Er macht dem Apollonios seine Tracht und Lebensweise zum Vorwurf, wogegen dieser sich ep. 8 verteidigt, ebenso gegen den Vorwurf, daß die pythagoreischen Philosophen Magier seien: sie seien allerdings echte Magier, d. i. *θεῖοι καὶ δίκαιοι* (ep. 16. 17; vgl. 50. 52)[3]). Diese Polemik und der Vorwurf der Geldgier wird auch bei Philostratos durchweg erhoben, für die Einzelheiten auf die Briefe verwiesen, die also als bekannt vorausgesetzt werden[4]). Von Wichtigkeit ist aber, daß Apollonios in ep. 1, wo er erklärt, mit den Philosophen Freundschaft zu halten, aber niemals mit Sophisten oder *γραμματισταί* und ihresgleichen, ihn ermahnt, ein Philosoph zu sein und die *ὄντως φιλοσοφοῦντες* nicht zu beneiden, *ἐπεί σοι καὶ γῆρας ἤδη πλησίον καὶ θάνατος*; also Euphrates ist hier schon ein älterer

---

1) ep. 1—8. 14—18. 50—52. 60 (79. 80 aus Stobaeus).

2) ep. 3 *ἐπῆλθες ἔθνη τὰ μεταξὺ τῆς Ἰταλίας ἀπὸ Συρίας ἀρξάμενος, ἐπιδεικνὺς σεαυτὸν ἐν ταῖς τοῦ βασιλέως λεγομέναις. διπλῆ δέ σοι τότε καὶ πώγων λευκὸς καὶ μέγας, πλέον δὲ οὐδέν.* Mit reichen Schätzen und Kostbarkeiten kehrt er zurück, *μεστὸς τύφου καὶ ἀλαζονείας καὶ κακοδαιμονίας . . . Ζήνων τραγημάτων ἦν ἔμπορος* (vgl. ep. 51).

3) Vgl. I 32, wo er zu Vardanes sagt, er wolle *σοφίαν ἥπερ ὑμῖν ἐστιν ἐπιχώριος μελετωμένη μάγοις ἀνδράσι κατιδεῖν, εἰ τὰ θεῖα, ὡς λέγονται, σοφοί εἰσιν.* Vgl. oben S. 393 A. 1.

4) V 39 *ὁπόσα μὲν δὴ Εὐφράτου κατηγόρηκεν ὡς παρὰ τὸ πρέπον φιλοσοφίᾳ πράττοντος, ἔξεστιν Ἀπολλωνίου μαθεῖν ἐκ τῶν πρὸς αὐτὸν ἐπιστολῶν, πλείους γάρ.*

Mann, Apollonios offenbar jünger oder höchstens gleichaltrig, aber nicht ein uralter Greis. Dieser Brief weiß von der Chronologie des Philostratos nichts, stimmt dagegen zu unsern oben S. 404 gewonnenen Ergebnissen[1]). In den Briefen wird Euphrates nun zusammen mit dem des Vatermordes beschuldigten Korinther Bassos als Anstifter eines Mordversuchs auf Apollonios hingestellt, den Praxiteles von Chalkis unternahm, indem er ihm an der Tür mit einem Schwert auflauerte; nach Durchbringung seines Vermögens sei dann Bassos erst nach Megara, dann nach Syrien geflohen und hier von Euphrates aufgenommen worden; später suchte Euphrates dann den Apollonios noch durch Lysias zu vergiften[2]). Philostratos kennt offenbar auch diese Briefe, hat aber die Geschichte nicht aufgenommen, sondern nur, daß Apollonios den Bassos in Korinth, als dieser ihn angriff, in seinen Briefen und Reden als Vatermörder bezeichnete und damit Glauben fand (IV 26), während Euphrates' Attentat V 39 dahin abgeschwächt ist, daß dieser in der Diskussion den Stock gegen Apollonios erhebt, aber ihn nicht schlägt, was *οἱ μὲν πολλοὶ δεινότητι τοῦ πεπληξομένου προσγράφουσιν, ἐγὼ δὲ λογισμῷ τοῦ πλήξοντος, δι' ὃν ἐγένετο κρείττων ὀργῆς νενικηκυίας ἤδη*. In dieser milden Auffassung will er auf die von Apollonios in seinen Briefen an Euphrates erhobenen Beschuldigungen nicht eingehen, *οὐ γὰρ ἐκεῖνον διαβαλεῖν προὐθέμην, ἀλλὰ παραδοῦναι τὸν Ἀπολλωνίου βίον τοῖς μήπω εἰδόσιν.*

Somit ist klar, daß Philostratos die auf uns gekommenen Briefe des Apollonios benutzt hat, wenn auch schwerlich in der Sammlung, die wir besitzen. Diese Sammlung ist bekanntlich keineswegs vollständig: bei Stobaeus sind zahlreiche Citate aus seinen Briefen angeführt, die nach Form und Adressaten den erhaltenen völlig gleichartig sind[3]). Es ist daher sehr wohl möglich, daß Philostratos eine vollständigere Sammlung benutzt hat — daß er zahlreiche Briefe und die in ihnen enthaltenen biographischen Notizen nicht erwähnt, beweist natürlich nicht, daß er sie nicht

1) Dazu paßt, daß Apollonios auch an Lesbonax schreibt (ep. 22. 61), offenbar den Philosophen, Schüler des Timokrates (Lucian de salt. 69), der der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert angehört, s. Rohde, Griech. Roman 341 Anm. (2. Aufl. 367); Timokrates hat auch bei Euphrates gehört und gegen Skopelianos polemisirt (Philostr. vit. soph. I 25, 5. 9); daraus ergibt sich die Zeit.

2) ep. 36. 37. 60. 74. 77.

3) Bei Kayser (dem Hercher epistologr. gr. p. 125 folgt) no. 79—97.

gekannt hat —, und daß auch von den bei ihm sonst noch vorkommenden manche aus dieser stammen; es sind ein Brief an Tarsos I 7, einer an die Getreidehändler in Aspendos, die das Korn zurückhalten I 15, an einen übermütigen Jüngling, dem er schreibt, er habe in Äthiopien einen Satyr zur Vernunft gebracht VI 27[1]) (vgl. oben S. 396), der Brief über einen verständigen arkadischen Jüngling VII 42, dessen Geschichte auch wieder Damis erzählt haben soll. So ist es auch nicht undenkbar, daß die Briefe an die Inder V 2 — einer handelte von der Entstehung von Ebbe und Flut durch die Winde[2]) — in einer solchen Sammlung standen; finden sich doch auch in unserer Sammlung ein Brief an den Skythenkönig, den er zur Freundschaft mit Rom ermahnt (ep. 28), und gar einer des babylonischen Königs Garmos an den Inderkönig Neogyndes, der sich in die Verhältnisse Babyloniens einmischt (ep. 59), ein Hinweis darauf, daß auch diese Sammlung Reisen des Apollonios in die ferne Welt voraussetzt[3]). Außerdem werden IV 46 zahlreiche Briefe an Musonius aus der Zeit seiner Verfolgung durch Nero citirt und einer von ihnen mitgeteilt[4]).

Die Briefe repräsentiren mithin eine von Philostratos unabhängige und ältere Überlieferung über Apollonios. Als zugrunde liegende Voraussetzungen lassen sich ihnen entnehmen freundschaftliche Beziehungen zu Dio, Skopelianos, Lesbonax, der erbitterte Hader mit Euphrates, dem auch die Bassosgeschichte angehört, offenbar durch Reisen vermittelte Beziehungen zu Babylonien und Indien und zu den Skythen (vgl. oben S. 401), und dann ein Wanderleben nicht nur in Ionien nebst Sardes und Griechenland,

---

1) *κἂν ἐντύχῃ τις ἐπιστολῇ τοῦ ἀνδρός, ἣν πρὸς μειράκιον ὑβρίζον γράφων καὶ σάτυρον δαίμονα σωφρονίσαι φησὶν ἐν Αἰθιοπίᾳ, μεμνῆσθαι χρὴ τοῦ λόγου τούτου.*

2) Vgl. Wageningen, Rhein. Mus LXXI 1916 S. 419 ff. Apollonios findet eine Bestätigung in dem bekannten, hier als in Gades heimisch bezeichneten Glauben der Küstenbewohner, daß bei eingehender Flut niemand sterben kann.

3) Ebenso citirt Porphyrius *Περὶ Στυγός* bei Stob. ecl. I 3, 56 (bei Kayser p. V und ep. 78, wo er ebenso wie Hercher die gänzlich unberechtigte Überschrift *Ἰάρχᾳ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν σοφοῖς* dazusetzt, die er aus III 51 entnommen hat) aus einem Brief des Apollonios *τοῖς Βραχμᾶσιν* den Schwur *οὐ μὰ τὸ Ταντάλειον ὕδωρ, οὗ με ἐμυήσατε.* Das kann allerdings von Philostratos III 25. 51 abhängig sein.

4) *τὰς οὐχ ὑπὲρ μεγάλων ἐπιστολὰς ἐάσαντες τὰς ἀναγκαίας παραθησόμεθα.*

bei dem er von den Städten vielfach eingeladen und geehrt wird, sondern abweichend von Philostratos auch in Syrien (Briefe an Caesarea in Palästina 11 und an Seleukia 12. 13). Gerade über diese äußert er sich sehr anerkennend, hier hat er auch nahe persönliche Beziehungen. Ebenso bewahrt er seiner Heimatstadt Tyana und seiner Familie trotz der kosmopolitischen Verwandtschaft mit der gesamten Menschheit dauernde Anhänglichkeit[1]), verspricht, ihrer Einladung zu einem Besuch Folge zu leisten, bedauert, daß er und seine beiden Brüder keine Kinder hinterlassen, wie es sich doch gehört, und wünscht daher, daß der jüngste Bruder sogleich nach dem Tode seiner Frau wieder heiratet, mißbilligt aber, daß der älteste, Hestiaios, den Namen Lucretius oder Lupercus annehmen will (ep. 44—49. 55. 72). Auch den Bewohnern von Tralles spendet er die höchste Anerkennung, sie würden weder von den Lydern, Achaeern, Ioniern noch von irgendeinem Gemeinwesen des eigentlichen Griechenlands oder Italiens übertroffen (ep. 79). Für Milet, Ephesos, Sardes und die Ionier überhaupt dagegen hat er nur Tadel und Spott (ep. 32. 33. 38—41. 65—68. 71), und ebensowenig befriedigt ist er von Olympia, Sparta, Athen und dem Opferkult in Olympia und Delphi (ep. 24—27. 63. 64. 70). Seine Erfahrungen in den griechischen Städten (Argos, Phokis, Lokris, Sikyon, Megara) führen ihn dazu, fortan das öffentliche Reden aufzugeben: „ich bin Barbar geworden nicht weil ich lange von Hellas fort war, sondern weil ich lange in Hellas war“ (ep. 34, vgl. 10).

Das ist ein wesentlich anderes und zweifellos weit treueres Bild des Mannes, als das von Philostratos gezeichnete; es tritt deutlich hervor, wie dieser die Überlieferung überall corrigirt, um das ihm vorschwebende Ideal darzustellen. Von Beziehungen zum Westen findet sich gar nichts; nach Rom ist er nicht eingeladen wie Euphrates und andere, oder hat die Einladung abgelehnt (ep. 14)[2]); gegen die Römer und ihr Regiment tritt noch weit stärker als bei Philostratos eine entschiedene Abneigung hervor

1) Vgl. auch ep. 11 *τιμητέον γὰρ δεύτερον πόλεις μετὰ θεοὺς καὶ τὰ πόλεως προκριτέον παντὶ νοῦν ἔχοντι.* Das würde Philostratos ihn nicht sagen lassen.

2) Nach Philostratos V 41 lädt Vespasian ihn wiederholt dringend ein, er aber lehnt das ab, weil Vespasian den Griechen die von Nero geschenkte Freiheit wieder genommen hat.

(ep. 30. 31. 54, vgl. 71. 72). Auch an Domitian schreibt er ganz von oben herab (ep. 20. 21), natürlich im Zusammenhang mit dem Conflict, in den er mit diesem gerät. Daneben stehen zahlreiche Briefe an einzelne Personen und Gruppen, in denen er einzelne Grundsätze und vielfach tadelnde Bemerkungen kurz formulirt.

Der Stil der Briefe ist nach dem vielbewunderten Muster der (griechischen) Briefe des Brutus an die Gemeinden Asiens aus der Zeit des Bürgerkrieges gestaltet[1]), die in möglichst prägnanter, meist ironisch gefärbter Fassung einen scharf gefaßten Gedanken zum Ausdruck bringen und eben so knapp die Folgerungen daraus ziehen oder sie erschließen lassen. In den Briefen des Apollonios ist diese Manier, entsprechend den autoritativen Sätzen des Pythagoras und seiner Schule und ihrem Schweigegebot, bis aufs äußerste gesteigert und in manchen Fällen nicht ohne Wirkung[2]).

Daran, daß die Briefe sämtlich echt wären, ist freilich nicht zu denken. Ganz abgesehen von den Briefen an die Inder und die Skythen, dem spartanischen Psephisma ep. 62, dem Brief an die Saiten ep. 70, oder dem Schreiben des Claudius an den Rat von Tyana, in dem er diesen auffordert, Apollonios zu ehren ep. 53 — noch dazu in demselben Stil wie dessen Briefe! — werden zahlreiche Briefe schon durch ihre Adressaten als fingirt erwiesen: an einen Gesetzgeber (29), an die römischen Finanzbeamten (30), an die Verwalter von Asien (31), an die römischen Gerichtsbeamten (54), an die Platoniker (42), an die eingebildeten Weisen (*τοῖς οἰησισόφοις* 43), an die Stoiker (74), an die Schüler (77), an die Bekannten (81, Stob.) kann man keine Briefe schreiben. Das sind vielmehr kurze Aussprüche über die betreffenden Berufe, die durch die davorgesetzte Adresse scheinbar zu Briefen gestempelt werden, in Wirklichkeit aber vielmehr in eine Apophthegmensamm-

1) Für die Echtheit dieser Briefe ist Rühl, Rhein. Mus. LXX 1915 S. 315 ff. mit überzeugenden Gründen eingetreten. Für ihre stilistische Beurteilung s. außer Plutarch Brut. 2 das Urteil des „Lemniers“ Philostratos (III?) — daß er nicht der Verfasser der Sophistenleben ist, zeigt das Citat II 33, 3 — in dem Brief an Aspasios (sog. *διάλεξις* I) p. 364 K, wonach Apollonios von Tyana, Dio Chrysostomus, Brutus, Herodes Atticus die besten Muster des *ἐπιστολικὸς χαρακτήρ* sind; ferner Markianos *ὁ κριτικός* bei Phot. bibl. p. 101 a Bekker, der Brutus' Briefe als *κανὼν τῆς ἐν λόγῳ ἀρετῆς* bezeichnet.

2) Vgl. Philostr. VII 35 *οὐδὲ μακρηγορίαν πω τοῦ ἀνδρὸς ἐν ἐπιστολῇ εὗρον, βραχεῖαι γὰρ καὶ ἀπὸ σκυτάλης πᾶσαι*; vgl. I 17.

lung gehören würden[1]). Das gleiche gilt von vielen der Briefe an Personen und Städte oder städtische Beamte. Andere Briefe können in der Tat echt sein, so die an die Brüder und Bekannten in Tyana, die denn auch viel ausführlicher sind, auf bestimmte Lebensverhältnisse eingehen und daran allgemeine Betrachtungen anschließen, über die Liebe zur Familie und Heimat (44), über die Pflicht gegen Heimat und Nachwelt, Nachkommen zu hinterlassen (55), über Wohltätigkeit gegen die Mitbürger und Verachtung der Verleumdungen (48) u. a. Denselben Charakter trägt der weitaus umfangreichste Brief an den Proconsul von Asien Valerius (58), dessen Bedeutung Norden hervorgehoben und dessen Adressaten Cichorius ermittelt und damit als nahezu gesichertes Datum das Jahr 82 erwiesen hat[2]). In den meisten Fällen wird das Urteil immer subjektiv und unsicher bleiben. Dagegen ist kaum denkbar, daß die Briefe an Euphrates wirkliche Briefe sind, vielleicht von einigen wenigen, wie der Verteidigung gegen Euphrates' Vorwürfe (8), abgesehen; und das gleiche gilt von den Briefen an Domitian.

So zeigt sich deutlich, daß die Grundlage der Briefe eine Biographie gewesen sein muß, sei es, daß diese Äußerungen in ihr standen und zum Teil fälschlich in Briefe umgewandelt sind, sei es, daß sie auf Grund derselben verfaßt und mit einigen echten zu der Sammlung verbunden sind. Phantastische Züge haben auch dieser Biographie nicht gefehlt; aber dem wahren Apollonios stand sie viel näher als die des Philostratos. Weiter zu kommen ist nicht möglich, und vor allem nicht zu entscheiden, ob sie mit dem Werk des Moiragenes identisch ist, oder ob wir neben diesem noch eine sonst unbekannte Biographie anzunehmen haben. Nur ist klar, daß sie von „Damis" ganz verschieden gewesen ist.

Die von Apollonios ausgesprochenen Sätze enthalten kein durchgebildetes philosophisches System, sowenig wie bei Philostratos, sondern die Mahnung zu sittlicher, durch Einsicht begründeter Lebensführung, zu der vor allem die praktische Tätigkeit, die Sorge für Freunde, Verwandte und Heimatstadt, Uneigennützigkeit und bei den Beamten ein gerechtes und zur Tugend erziehendes Regiment gehört.

1) Vgl. Philostratos' ganz zutreffende Charakterisirung dieser Briefe I 32: *πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τῶν ἑαυτῷ ἐς διάλεξιν εἰρημένων ἐς ἐπιστολὰς ἀνετυπώσατο.*

2) Bei Norden, Agnostos Theos 337 ff. Auch das zeigt, daß Apollonios' *ἀκμή* in die flavische Zeit, nicht in die Mitte des Jahrhunderts gehört.

Der Philosoph aber soll sich nicht nur von allem Eigennutz und aller Begehrlichkeit frei halten und Wohltätigkeit üben (ep. 48, vgl. 4 u. a.) — über das Geld war Apollonios schon erhaben, ehe er Philosoph wurde (ep. 45) —, sondern allein der Erkenntnis und Verkündung der Wahrheit leben, mit Verschmähung der Zierate der Rhetorik und voller Ablehnung der sophistischen Künste. Außerdem wird von ihm die pythagoreische Lebensweise verlangt, einschließlich des niemals Badens (*ἀπέχεσθαι λουτροῦ παντός*), wie bei Philostratos (ep. 43. vgl. 8, und über das Schweigen 81. 82). Das gewährt die *αὐτάρκεια* (ep. 52. 79. 85) und führt zu allen Wissenschaften einschließlich der Heilkunst, die auch für die Seele nötig ist (ep. 23), und „aller göttlichen Mantik“ und vor allem zur „Erkenntnis der Götter, nicht nur Wähnen, sinnlicher Wahrnehmung der Dämonen, nicht etwa nur Glauben, zu Freundschaft mit beiden Klassen“ (*γνῶσιν θεῶν οὐ δόξαν, εἴδησιν δαιμόνων οὐχὶ πίστιν, φιλίαν ἑκατέρων*) und so zu allen Tugenden und zur Unsterblichkeit (ep. 52). Die Götter sind in der richtigen Weise zu ehren, ohne blutige Opfer und viele Feste, die lediglich zu Völlerei und Krankheit führen (ep. 26. 27. 29); sie sorgen für Menschen und Städte (ep. 11 f.), aber suchen sie auch heim, so durch Erdbeben (ep. 68); das Schicksal des einzelnen leitet das *δαιμόνιον* (ep. 45. 73)[1]. Das geistige Wesen (*οὐσία*) des Menschen ist ewig und unvergänglich, Geburt und Tod sind nur Wechsel der Erscheinungsform, das Leben auf Erden eine Strafe, der Tod kein Übel sondern das Bessere (ep. 58. 55. 13). Sie sind *γένος μὲν θεοῦ, μιᾶς δὲ φύσεως, κοινωνίας δ' οὔσης λόγῳ τε παντὶ καὶ πᾶσι παθῶν τῆς αὐτῆς, ὅπῃ γε καὶ ὅπως ἄν τις τύχῃ γενόμενος, εἴτε βάρβαρος εἴτε καὶ Ἕλλην, ἄλλως τε καὶ ἄνθρωπος* (ep. 44). Wer aber zur wahren Gotteserkenntnis gelangt ist, wie ehemals Pythagoras und jetzt Apollonios selbst, steigt auf zum *γένος δαιμόνων* (ep. 50) und wird ein *θεῖος ἀνήρ* wie die Magier der Perser, ja ein Gott[2]. Als *ἰσόθεος*, ja als *θεός* wird Apollonios nicht nur von vielen Menschen angesehen (ep. 44), sondern auch die Götter haben

---

1) Die *Μοῖρα* dagegen, die bei Philostratos in den Reden des Apollonios eine so große Rolle spielt, mit starker stoischer Färbung, kommt in den Briefen nicht vor.

2) ep. 16 an Euphrates *μάγους οἴει δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους, ὧδέ που καὶ τοὺς ἀπὸ Ὀρφέως. ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ δεῖνος οἶμαι δεῖν ὀνομάζεσθαι μάγους, εἰ μέλλουσιν εἶναι θεῖοί τε καὶ δίκαιοι.* ep. 17 *μάγους ὀνομάζουσι τοὺς θεοὺς οἱ Πέρσαι. μάγος οὖν ὁ θεραπευτὴς τῶν θεῶν ἢ ὁ τὴν φύσιν θεῖος· σὺ δ' οὐ μάγος, ἀλλ' ἄθεος.*

ihn nicht nur häufig privatim, bei Anfragen anderer, sondern öffentlich als *θεῖος ἀνήρ* anerkannt[1]) — man denkt dabei an die Orakel über Lykurgos und Sokrates.

Auf Grund dieses von ihm gründlich umgestalteten Materials hat Philostratos seine Biographie aufgebaut. Sie ist, wie K. Holl vortrefflich ausgeführt hat[2]), planmäßig nach einem Schema angelegt, das schon in dem Herakles des Antisthenes hervortritt, nach dem dann die Pythagorasgeschichte ausgestaltet ist, vor allem von Apollonios selbst, und das dann in vollendeter Gestalt in Athanasios' Leben des heiligen Antonius wiederkehrt. Sein Geschlecht geht, wie nach Apollonios das des Pythagoras[3]), auf die Oekisten seiner Heimat zurück; seine Geburt erfolgt leicht auf einer Wiese, unter Schwanengesang, dazu „wie die Einheimischen sagen" — das ist echte Mache — ein niederfahrender Blitz, der wieder in den Äther aufsteigt. Als die Mutter schwanger war, ist ihr Proteus, der Gott der Weissagung, erschienen und hat ihr verkündet, daß er in sie eingehe und sie ihn zur Welt bringen werde, wie nach Apollonios Pythagoras in Wirklichkeit ein Sohn des Apollon sein soll[4]) — aber, fügt Philostratos hinzu, „Apollonios hat mehr vorauserkannt als Proteus und ist vieler schwieriger Lagen, die keinen Ausweg zu bieten schienen, Herr geworden" (was bekanntlich dem Proteus, als Menelaos ihn fing, nicht gelungen ist)[5]). In Tyana ist ein Quell des Eidgottes Zeus Asbamaios, der die Meineidigen sofort mit dem Wasser bespritzt und dadurch erkranken läßt, so daß sie nicht fortgehen können; für dessen Sohn halten sie den Apollonios, er selbst aber nennt sich Sohn des Apollonios[6]). Als Knabe lernt er Grammatik, Gedächtniskunst — er dichtet später auch einen Hymnus auf Mnemosyne (I 14) — und attisches Griechisch; dann gibt ihn der Vater

1) ep. 48 *τοσοῦτο μόνον δίκαιον ὑπομνῆσαι περὶ ἐμαυτοῦ νῦν, ὅτι περὶ ἐμοῦ καὶ θεοῖς εἴρηται ὡς περὶ θείου ἀνδρὸς οὐ μόνον ἰδίᾳ τισὶ πολλάκις, ἀλλὰ καὶ δημοσίᾳ. ἐπαχθὲς λέγειν τι περὶ αὐτοῦ πλεῖον ἢ μεῖζον.*

2) Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrbücher XV 1912 S. 406ff.

3) Iamblichos vit. Pyth. 3ff., der, wie Rohde gezeigt hat, hier sicher dem Apollonios folgt.

4) Porphyr. vit. Pyth. 2, der Apollonios direkt citirt. Danach Iambl. 5.

5) Proteus, dessen Namen sich bekanntlich der Kyniker Peregrinus beilegte, muß in den religiös-symbolischen Anschauungen der Kaiserzeit überhaupt eine größere Rolle gespielt haben.

6) Vgl. ep. 72 an den Bruder Hestiaios: *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀπολλώνιος ἦν τρὶς τοῦ Μηνοδότου.*

im Alter von 14 Jahren dem phönikischen Rhetor Euthydemos nach Tarsos in die Lehre. Aber die Rhetorik und der Luxus von Tarsos stoßen ihn ab, er geht nach Aegae zum Heiligtum des Asklepios. Hier lernt er durch die dortigen Philosophen alle Schulen kennen, Platoniker, Chrysippeer, Peripatetiker, Epikureer; aber ihn fesselt nur die Lehre der Pythagoreer, die er durch Euxenos kennenlernt. Indessen dieser ist kein Muster des pythagoreischen Lebenswandels, dem er sich vom 16. Jahre an aus innerem Triebe ganz zuwendet, wenn er auch dem Euxenos die Pietät bewahrt. Jetzt wird er auch bereits von Asklepios anerkannt und daher allgemein bewundert, und kann Proben seiner Weisheit und der bereits das gewöhnliche Maß überschreitenden Erkenntnis verborgener Dinge geben (oben S. 401f.).

Nach dem Tode seines Vaters kehrt er nach Tyana zurück, verschenkt, mündig geworden, sein Vermögen bis auf einen geringen Rest an seinen Bruder, den er zu vernünftigem Lebenswandel bringt[1]), und an seine Verwandten, und zieht in die Welt, um zunächst fünf Jahre lang das vollständige Schweigen zu üben, das von einem Jünger des Pythagoras verlangt wird, der zu höherer Stufe aufsteigen will. Dadurch macht er überall gewaltigen Eindruck; in Aspendos legt er durch Gesten und eine schriftliche Kundgebung die durch eine Hungersnot geschaffenen Wirren bei (oben S. 403). Dann tritt er, nach einem Aufenthalt in Antiochia, die große Reise zu den Magiern und den indischen Weisen an. Durch den viermonatlichen Verkehr mit den letzteren, durch die Erschließung aller offenen und geheimen Lehren (*ξυλλαβόντι λόγους φανερούς τε καὶ ἀπορρήτους πάντας*) erreicht er die höchste Stufe der Erkenntnis und gewinnt damit zugleich volle prophetische und Wunderkraft. Beim Abschied preisen die Inder sich selbst und ihn glücklich und verkünden, daß er von der Menge nicht nur nach dem Tode, sondern schon bei Lebzeiten für einen Gott gehalten werden wird[2]).

Jetzt bewährt sich der *θεῖος ἀνήρ* in der Welt, die er von einem Ende zum andern durchwandert, überall lehrend, den Kultus

1) Bei Philostratos hat er nur den einen, drei Jahre älteren Bruder, in den Briefen dagegen auch noch einen jüngeren (ep. 55).

2) III 50 *προέπεμπον αὐτὸν εὐδαιμονίζοντες αὐτούς τε κἀκεῖνον. ἀσπασάμενοι δὲ τὸν Ἀπολλώνιον καὶ θεὸν τοῖς πολλοῖς εἶναι δόξειν οὐ τεθνεῶτα μόνον, ἀλλὰ καὶ ζῶντα φήσαντες αὐτοὶ μὲν ὑπέστρεψαν ἐς τὸ φροντιστήριον κτλ.*

säubernd, die wahre Erkenntnis und die wahre Sittlichkeit predigend, die bösen Geister bekämpfend, die Zukunft verkündend, wundertätig und in innigem Verkehr mit Göttern und Heroen. Eine Schar begeisterter Schüler umgibt ihn, unter ihnen in Korinth der berühmte Kyniker Demetrios[1]) und sein Schüler Menippos, den er von den Umstrickungen einer Empuse befreit (oben S. 396); überall strömen die Massen verehrungsvoll heran; die mißgünstigen oder verstockten Gegner, die er findet, überwindet er mit leichter Mühe durch die imponirende Macht seiner Persönlichkeit und ein kurzes Wort voll unverhüllten Selbstbewußtseins. So wirkt er in den Griechenstädten Kleinasiens und des Mutterlandes, sowie auf Kreta, und kommt dann nach Italien, eben in der Zeit, als Nero die Philosophen verfolgt und den Musonius verbannt hat (65 n. Chr.). Auch Apollonios wird von Tigellinus als Anstifter der Lästerungen des Musonius vorgeladen, weiß ihn aber dadurch, daß er bei einer Sonnenfinsternis und Gewitter in dunklen Worten ein schreckhaftes Ereignis verkündet, das sich erfüllt — ein Blitz fährt durch den Becher, aus dem Nero trinken will —, und durch die Sottisen, die er ihm sagt, so einzuschüchtern, daß er ihn gehen läßt; er erkennt, daß Apollonios ein übermenschliches Wesen ist und wagt nicht gegen Götter zu kämpfen[2]). Auch steigert sich durch diese Bewährung sofort Apollonios' Wunderkraft: in unmittelbarem Anschluß daran erweckt er ein Mädchen vom Tode (vgl. oben S. 397).

Geschichtlich ist an diesen Erzählungen nichts; sie sind lediglich ein von Philostratos erfundenes Vorspiel zu dem Conflict mit Domitian; als solches werden sie VII 4 geradezu bezeichnet. Benutzt hat er dabei den Dialog Nero, der unter Lucians Schriften

1) IV 25. Das ist gewiß vollkommen erfunden. Philostratos läßt den Apollonios nachher IV 42 für den Anstifter des Auftretens des Demetrios gegen Nero gelten, das zu dessen Verbannung führte, vgl. V 19. VII 16; dann bewirkt er bei Titus, daß Demetrios nach Rom zurückkehren kann VI 31, und schreibt *Δημητρίῳ κυνί* einen arroganten, von Philostratos selbst erfundenen Brief: *δίδωμί σε βασιλεῖ Τίτῳ διδάσκαλον τοῦ τῆς βασιλείας ἤθους κτλ.* VI 33. Nachher unter Domitian trifft er ihn in Dikaiarchia VII 10ff. In Wirklichkeit ist Demetrios bekanntlich von Vespasian im Jahre 74(?) auf eine Insel relegirt worden und war in Domitians letzten Jahren wahrscheinlich längst gestorben.

2) *ἔδοξε τῷ Τιγελλίνῳ ταῦτα δαιμόνιά τε εἶναι καὶ πρόσω ἀνθρώπου, καὶ ὥσπερ θεομαχεῖν φυλαττόμενος 'χώρει' ἔφη 'οἷ βούλει, σὺ γὰρ κρείττων ἢ ὑπ' ἐμοῦ ἄρχεσθαι'* IV 44.

überliefert ist, aber in Wirklichkeit einem der Philostrate, nach Suidas dem älteren[1]), nach Kaysers Vermutung dem Verfasser des Apollonios, angehört. Aus ihm ist nicht nur die Ausschmückung der Verbannung des Musonius entnommen, daß er bei der Durchstechung des Isthmos von Korinth mitarbeiten muß — Philostratos läßt ihn V 19 dabei von dem Kyniker Demetrios angetroffen werden —, sondern auch in dem Gespräch mit Damis IV 38 der Vergleich Neros mit Orestes und Alkmaeon, deren Muttermord weit eher entschuldbar sei als der seine; ferner IV 24 die Schilderung des Auftretens Neros in Griechenland und die Besorgnis, die Durchstechung des Isthmos werde zur Überschwemmung Aeginas führen.

Von Italien geht Apollonios in die Westwelt (S. 382) nach Spanien, und dann über Sicilien und Griechenland nach Ägypten; unterwegs sagt er die Erhebung des Vindex und die drei Kaiser voraus. In Ägypten trifft er mit Vespasian zusammen, der ihn aufs höchste ehrt und seinen wie des Euphrates und Dio Rat fordert. Beiden gegenüber erweist sich Apollonios jetzt auch als der wahre Leiter für das praktische und politische Leben, der Vespasian den richtigen Weg weist und die Ergreifung der Monarchie als gebotene und berechtigte Notwendigkeit hinstellt, während die andern nur Phrasen machen, der Stoiker Euphrates natürlich die Herstellung der Republik fordert, Dio die Entscheidung dem Volk überlassen will. Daraus entsteht der Zwist mit Euphrates, der fortan den Apollonios verfolgt und bei den Äthiopen und bei Domitian verleumdet.

Nachdem Apollonios die ganze Kulturwelt durchwandert hat, zieht er zu den „Nackten“ in Äthiopien; und hier erweist er sich als der diesen weitaus überlegene, wahre Weise (oben S. 394 A. 1). Ein weiterer Fortschritt ist in der menschlichen Existenz nicht mehr möglich; aber in den folgenden Jahrzehnten erweist er, „was noch schwerer ist als die Selbsterkenntnis, daß der Weise sich selbst gleichbleibt“ (VI 35).

„Aber ich weiß, daß die beste Prüfung der Philosophen die Tyrannis ist“ (VII 1). Diese Prüfung und damit die letzte Bewährung, die Zeno, Plato, Diogenes u. a. durchgemacht haben (ebenso schon I 35), hat jetzt auch Apollonios zu bestehen. Domitian, der zugleich gegen Nerva Verdacht hat, verfolgt die Philosophen und befiehlt dem Statthalter von Asia, auch Apollonios festzunehmen

1) Darauf beruht die ganz verkehrte Ansetzung desselben bei Suidas unter Nero.

und nach Rom zu schicken. Dieser wendet das nicht ab, sondern fährt freiwillig, ohne jemand von seiner Absicht etwas zu sagen, mit Damis nach Italien und geht trotz der Warnungen des Demetrios, der in Dikaiarchia lebt, nach Rom. Ausführlich wird hier nach Damis, der dabei anwesend war, sein Verkehr mit dem ihm wohlgesinnten Praefectus praetorio Aelianus[1]) erzählt, weiter sein Verhalten im Gefängnis — wobei er im Gespräch mit Damis einen Vergleich mit Helenas Mischkrug verwendet, den Philostratos in der Widmung der Sophistenbiographien wiederholt hat —, sein erstes Verhör durch Domitian, nach dem dieser ihm Haar und Bart scheren läßt und ihn ins Gefängnis der schlimmsten Verbrecher wirft, weil er die erwarteten Enthüllungen nicht gemacht, wohl aber Nerva verteidigt hat. Bei der Hauptverhandlung, dem eigentlichen Proceß, dagegen ist Damis nicht dabei gewesen, da ihn Apollonios nach Dikaiarchia geschickt hat, sondern kann darüber nur nach Apollonios' Erzählung berichten.

Daß, als Domitian gegen die Stoiker und andere ihm verdächtige Philosophen und Rhetoren vorging und im Jahre 94 den Arulenus Rusticus und Herennius Senecio hinrichten ließ, die übrigen verbannte, auch Apollonios nach Rom gebracht und vor Gericht gezogen worden ist, scheint geschichtlich zu sein. Aber wie Philostratos VII 35 angibt, lautete die gewöhnliche Darstellung, die er als gehässig bezeichnet, sehr anders als seine: Apollonios habe sich erfolglos verteidigt und sei dann ins Gefängnis geworfen und geschoren worden; hier habe er eine lange Bittschrift an Domitian in ionischem Dialekt verfaßt, in der er um Befreiung aus den Fesseln bat[2]). Das wird der wirkliche Hergang gewesen sein; denn Philostratos beruft sich demgegenüber außer auf die innere Unwahrscheinlichkeit lediglich auf Damis, das heißt auf seine eigene Erfindung.

1) Daß Casperius Aelianus wie unter Nerva (gegen den er dann den Soldatenaufruhr erregte) so schon unter Domitian praef. praet. gewesen ist, berichtet Dio Cass. LXVIII 3, 3; das genauere Datum (94 n. Chr.) erfahren wir nur aus Philostratos. Aber mit Recht wird diese Angabe als geschichtlich betrachtet; über die Kaisergeschichte ist er durchweg recht gut unterrichtet.

2) VII 35 *οἱ δὲ βασκάνως ταῦτα ξυνθέντες ἀπολελογῆσθαι μὲν αὐτόν φασι πρότερον, δεδέσθαι δὲ μετὰ ταῦτα, ὅτε δὴ κείρασθαι, καί τινα ἐπιστολὴν ἀνέπλασαν ξυγκειμένην μὲν ἰωνικῶς, τὸ δὲ μῆκος ἄχαρι, ἐν ᾗ βούλονται τὸν Ἀπολλώνιον ἱκέτην τοῦ Δομετιανοῦ γίγνεσθαι παραιτούμενον ἑαυτὸν τῶν δεσμῶν.*

Nach ihm aber hat Apollonios in der entscheidenden Verhandlung vor dem Kaiser sich glänzend bewährt. Er hat eine lange Verteidigungsrede geschrieben, die Philostratos mitteilt, als Darlegung seiner Anschauungen und zugleich als Probe der eigenen stilistischen Kunst — dieser Versuchung konnte ein Sophist wie Philostratos unmöglich widerstehen[1]. Aber diese zu verwenden hat Apollonios keine Gelegenheit, da Domitian die Sache kurz durch Fragen über die Hauptpunkte abmachen will. Schon vorher hat sich seine Wunderkraft bei dem Abstreifen der Fesseln im Gefängnis, wie Damis erkennt, ins Übermenschliche und Göttliche gesteigert (oben S. 398), und er hat verkündet, daß ihm Domitian nichts anhaben kann und daß er bei Demetrios und Damis auf der Insel der Kalypso bei Dikaiarchia erscheinen wird — *ἐπιφανέντα γάρ με ἐκεῖ ὄψει,* also wie ein Gott in der Epiphanie —, und zwar „wie ich glaube, lebend, wie Du aber glaubst, wieder aufgelebt“ (VII 41). Das erfüllt sich: er gibt auf Domitians Fragen kurze abweisende Antworten, und dann verschwindet er (VIII 5). Noch an demselben Tage erscheint er des Nachmittags in Dikaiarchia vor Demetrios und Damis, die er nur mit Mühe überzeugen kann, daß er wirklich noch ein lebender Mensch ist (VIII 10ff.).

Der Sinn der Erzählung ist klar: durch das Bestehen der entscheidenden Prüfung hat Apollonios das höchste Ziel erreicht und die Grenzen der Menschheit überschritten. Er gehört jetzt wirklich, obwohl seine Seele noch im Körper weilt, der übermenschlichen, göttlichen Sphäre an, und ist daher auch über die Bedingungen der Körperlichkeit und des Raums erhaben[2]. Das bestätigt sich

1) Daher sagt Philostratos VIII 6 *οὐκ ἀγνοῶ μὲν γάρ, ὅτι διαβάλλουσιν αὐτὸν (τὸν λόγον) οἱ τὰς βωμολόχους ἰδέας ἐπαινοῦντες ὡς ἧττον μὲν ἢ αὐτοί φασι δεῖν κεκολασμένον, ὑπεραίροντα δὲ τοῖς τε ὀνόμασι καὶ ταῖς γνώμαις,* d. h. er läßt den Vorwurf, den er gegen die in der Überlieferung gegebene ionische Bittschrift gerichtet hat, hier gegen die Rede erhoben werden, die er an Stelle jener setzt, um dann sein Machwerk dadurch zu verteidigen, daß der Weise vor Gericht, wo er nicht seinesgleichen gegenübersteht, auch die Mittel der Rhetorik verwenden darf und muß. Wie Rohde und andere halte ich die Rede (gegen Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 47) durchweg für eine freie Erfindung des Philostratos; sie rekapitulirt den Hauptinhalt seines Romans.

2) Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. 48ff., meint, es liege eine ältere, von Damis abgeänderte Darstellung zugrunde, nach der Apollonios nach seiner Verteidigungsrede hingerichtet wird, wie die Märtyrer. Da-

im weitern. Er geht offen vor aller Welt nach Griechenland, weil er weiß, daß keine irdische Macht ihm noch etwas anhaben kann. Als die Kunde, daß er noch lebt und in Olympia ist, das Gerücht von seiner Hinrichtung widerlegt, strömt alle Welt dorthin, um den göttlichen Mann zu schauen und zu hören. Von dem Priester läßt er sich 1000 Drachmen aus dem Besitz des Zeus geben; er steht jetzt in der Tat mit den Göttern auf gleichem Fuße (VIII 17). Nach 40 Tagen zieht er nach Lebadea zum Trophonios und bahnt sich gegen den Willen der Priester, die den Zauberer abweisen, durch die Umzäunung den Weg in die heilige Höhle, mit dem Buch der pythagoreischen Lehren in der Hand (oben S. 390 A. 2), und bleibt in ihr sieben Tage zu geheimnisvoller Zwiesprache mit dem Gotte (VIII 19 f.). Nun muß sein Leben aus Rücksicht auf die Geschichte noch zwei Jahre bis zur Ermordung Domitians und dem Antritt Nervas hingezogen werden; dann kann seine Entrückung von der Erde erfolgen. Er entsendet Damis mit einem geheimnisvollen Brief an Nerva und entfernt damit den letzten Zeugen; damit schließt das Werk des Damis (VIII 29 *τὰ μὲν δὴ ἐς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα Δάμιδι τῷ Ἀσσυρίῳ ἐς τόνδε τὸν λόγον τελευτᾷ*): „über seinen Tod, falls er überhaupt gestorben ist, gibt es verschiedene Erzählungen, Damis aber hat nichts darüber berichtet".

Darin steckt nichts Geheimnisvolles oder gar eine literarische Tradition; sondern gerade hier wird noch einmal ganz deutlich, daß Damis' Werk lediglich eine Fiktion des Schriftstellers selbst ist. Den Abschluß des Lebens des Weisen bildet für Philostratos sein Verschwinden aus dieser Welt, seine Entrückung zu den Göttern, unter denen er in Wirklichkeit schon seit der Bewährung vor dem Tyrannen lebt; dafür kann es aber keine Zeugen geben, sondern nur Mutmaßungen und Gerüchte. Daher muß er den Zeugen entfernen, auf den er sich bisher berufen hat. Ebenso hat auch die Entrückung des Mose oder z. B. die des Kai Khosrau in der iranischen Sage keinen Zeugen; dagegen wird Elisa begnadet, die Himmelfahrt des Elia zu schauen. Mit voller Absicht werden verschiedene Versionen über Apollonios' Ende gegeben: zunächst ein natürlicher Tod in Ephesos, gepflegt von zwei Sklavinnen, für

---

mit wird eine Auffassung hineingetragen, die der Conception der Erzählung ganz fremd ist — ganz abgesehen davon, daß die Überlieferung nirgends etwas von einem Martyrium des Apollonios weiß, sondern dies durch die Prophezeiung der Ermordung Domitians vollständig ausschließt.

deren Zukunft er durch seine Prophetengabe sorgen kann (oben S. 373) — daß er in Ephesos gestorben sei, mag wirklich die echte Überlieferung sein —; sodann aber ein Verschwinden im Tempel der Athena in Lindos, und dann die Erzählung, die der Leser glauben soll: er sei auf Kreta bei Nacht in den Tempel der Diktynna gegangen, von den Wachthunden mit Schweifwedeln und ohne Gebell zugelassen, wie Scipio im Tempel des Iuppiter; die Priester werfen ihn als Zauberer in Fesseln, er aber streift um Mitternacht die Ketten ab, geht durch die Tür der Zelle, die sich vor ihm öffnet und hinter ihm schließt, und aus dem Innern erschallt ein Jungfrauenchor: *στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε*[1]). Daß seine Seele wirklich unsterblich weiter lebt, beweist er dadurch, daß er einem ungläubigen Jüngling in Tyana erscheint und ihn in Versen belehrt, daß die menschliche Seele zwar durch das Walten der *πρόνοια* unsterblich ist und sich nach dem Zerfallen des Körpers, von dem schweren Knechtesdienst befreit, leicht mit dem Äther mischt, daß es aber keinen Nutzen hat, sich, solange man unter den irdischen Lebewesen weilt, um das den Kopf zu zerbrechen, was man erst nach dem Aufhören der jetzigen Existenz einsehen wird. „Ein Grab oder Scheingrab des Mannes habe ich denn auch nirgends gefunden, soweit ich auch auf Erden herumgekommen bin, wohl aber überall Erzählungen dämonischer Art (*λόγους δαιμονίους*); und in Tyana ist ihm auf kaiserliche Kosten ein Heiligtum errichtet."

Wieweit Philostratos an das Bild, das er entworfen hat, und zwar nicht sowohl an seine geschichtliche Realität wie an seine Möglichkeit, wirklich geglaubt hat, läßt sich im einzelnen schwer sagen. An Wunder und Geistererscheinungen, an Vorzeichen und Prophezeiungen, an die Realität der niederen Zauberei sowohl wie an die Möglichkeit, durch wahre Gotteserkenntnis übernatürliche Kräfte zu gewinnen, glaubt er natürlich so gut wie seine ganze Zeit, und das Verlangen nach einem inspirirten Lehrer, der in dem Wirrsal der sich bekämpfenden und zersetzenden Anschauungen den

1) Mit Recht hat man damit die Worte verglichen, die bei der Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus ein aus der Flamme des Scheiterhaufens aufsteigender Geier ausruft: *ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον* (Lucian de morte Peregr. 39). Aber ein großer Unterschied ist doch vorhanden: bei Peregrinus ist es die eigene Seele, die den Aufstieg verkündet, Apollonios wird von den himmlischen Heerscharen begrüßt.

sicheren Weg weist und damit einen festen Halt gewährt, ist auch bei ihm vorhanden. Aber in erster Linie ist er doch der gebildete Literat, der seine Kunst zeigen will; und er schreibt im Auftrag der Kaiserin und der severischen Dynastie, die diese Tendenzen teilt und fördert, wie denn Münschers Annahme sehr wahrscheinlich ist, daß der Heroikos mit Caracallas Aufenthalt in Ilion 214 und seiner Verehrung der Heroen des troischen Krieges in unmittelbarer Beziehung steht und dadurch veranlaßt ist; Caracalla hat den Apollonios verehrt und ihm ein Heiligtum errichtet (oben S. 385), und in Alexander Severus hat Philostratos einen Adepten seiner Verherrlichung des Weisen gefunden. So bleibt sein Buch ein höfisch beeinflußtes journalistisches Machwerk, das mit allem Raffinement der sophistischen Kunst ausgestattet ist und durch Verbindung der auf das gebildete Publikum berechneten unterhaltenden und belehrenden Züge und des utopischen Reiseromans mit der philosophisch-theologischen Haupttendenz einen unbefriedigenden Mischcharakter erhält; im Grunde genommen ist es doch auch für ihn nur eine geistreiche Spielerei. Daher kann es auf einen tiefer empfindenden, wirklich religiös gestimmten Leser nur einen unerquicklichen Eindruck machen. Das Bild des Apollonios hat gar keine überzeugende Wirkung, trotz oder vielmehr gerade infolge alles Bombasts, mit dem es ausgestattet ist; seine Reden und Aussprüche sind, von einigen geschickt formulirten Wendungen abgesehen, größtenteils trivial und geradezu langweilig und dabei erfüllt von einem unausstehlichen geistigen Hochmut; von wirklicher innerer Würde des wahren Weisen oder Propheten ist nichts zu spüren, und man begreift nicht, wie er überall mit hingebender Bewunderung aufgenommen werden kann und seine Gegner so leicht überwindet, statt daß man ihn einfach ablaufen läßt und auslacht.

Eben durch diese gänzlich unbefriedigende, den Leser niemals im Innern packende Gestaltung ist das Buch freilich ein sehr charakteristisches und geschichtlich wichtiges Dokument seiner Zeit und ihrer innern Zersetzung, die von den Höhen der Kultur in die Barbarei hinabführt. Gerade daß es eine so große Wirkung geübt hat und völlig ernst genommen wurde, ist das bezeichnendste. Man begreift, daß eine Kultur und Weltanschauung, die in einem derartigen Produkt ihr Ideal zu finden glaubte, zum Untergang reif war.

Die Gestalt des Apollonios selbst dürfte durch unsere Untersuchung etwas deutlicher geworden sein als bisher, wenn auch noch immer viel daran fehlt, daß sie uns wirklich greifbar wäre. Tiefere Weisheit dürfen wir bei ihm nicht suchen, seine Lehre ist die echt orientalische Verbindung krasser Magie nebst astrologischer Spekulation und Stundenberechnung für den Kultus mit mystischer Theosophie und ritualistisch ausgestalteter Ethik, nur daß sie diesmal bei dem Kappadoker — dem ersten aus diesem für uns noch schwer faßbaren Volk, der in der Geschichte des Geisteslebens eine gewisse Rolle gespielt hat (denn Strabo war trotz seiner kappadokischen Heimat ein Grieche) — im Gewande des Pythagoras auftritt und einige Fetzen griechischer Weisheit und einigen Aufputz griechischer Rhetorik erborgt. Aber trotzdem bleibt er ein *μάγος ψευδοπροφήτης* wie Elymas Barjesus, der in dem Proconsul Sergius Paulus von Cypern, oder der kyprische Jude Atomos (Ios. Ant. XX 142), der in dem Procurator Felix von Iudaea seinen Protektor findet. Nach den Briefen hält sich seine Ethik im allgemeinen innerhalb der Grenzen praktischer Verständigkeit; aber an Stelle prophetischer Würde tritt auch hier nur zu oft flache Aufgeblasenheit, an Stelle tiefsinniger religiöser Sprüche seichtes Geschwätz. Ein größeres Relief hat ihm der Zusammenstoß mit Domitian gegeben, wie er im einzelnen auch verlaufen sein mag, und das führt zu der Erzählung, wie er Domitians Ermordung in derselben Stunde prophetisch erschaut und verkündet. Aber allzuviel Ruhm scheint er dabei nicht geerntet zu haben, und Domitian hat ihn offenbar alsbald wieder laufen lassen. Männern, die es mit der Philosophie wirklich ernst nahmen, wie Euphrates, mochte er durch seine Künste momentan imponiren, wie ja auch Kant sich zunächst für Swedenborg lebhaft interessirt hat; aber alsbald erkannten sie den Schwindel, und er blieb ihnen durchaus fremdartig und abstoßend, wenn auch Dio von Prusa in seiner humanen Art die Beziehungen zu ihm nicht abgebrochen hat. Er hat die Städte Syriens und Vorderasiens durchwandert und in ihnen mancherlei Traditionen über Wundertaten und magische Schutzmittel hinterlassen. Nach den Briefen hat er für sie und ihr Verhalten, also für das griechische Neuland, entschiedene Sympathie, während er der eigentlich griechischen Welt in Ionien wie im Mutterlande fremd und ablehnend gegenübersteht — das hat Philostratos dann, als echter Hellene, von Grund aus umgewandelt. Er hat auch das

griechische Mutterland bereist, aber, im Gegensatz zu Philostratos' Darstellung, nach den Briefen hier so wenig Anklang gefunden, daß er das Reden aufgab. Verehrer und Schüler der gleichen Art hat er gefunden, so den von Lucian erwähnten[1]), und sie haben sich weiter erhalten; Moiragenes — über dessen Persönlichkeit, Zeit und Heimat wir keinerlei Kunde haben — hat eine umfangreiche Biographie über ihn geschrieben, wie es scheint als verherrlichender Bewunderer, aber mit starker Hervorhebung der Zauberkraft, so daß er in einer weit niedrigeren Sphäre blieb als der, in die ihn Philostratos rückte; dann hat man auch seine Aussprüche gesammelt oder nach dem für ihn überlieferten Muster gestaltet und zu kurzen Briefen verarbeitet, vielleicht im Anschluß an einige wirklich von ihm stammende. Aber eine größere Bedeutung für die eigene Zeit hat er nicht gehabt, eine tiefer greifende Wirkung nicht geübt; alle angesehenen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts ignoriren ihn vollkommen, abgesehen von der verächtlichen Erwähnung bei Lucian. Zu dem Ansehen, das mit seinem Namen verbunden ist, ist er erst durch Philostratos' Roman gekommen; und dieser Apollonios ist ein Produkt und Repräsentant nicht des ersten Jahrhunderts, sondern der ersten Jahrzehnte des dritten.

Berlin. EDUARD MEYER.

---

1) Ob *Ἀπολλώνιος ἕτερος Τυανεύς, φιλόσοφος νεώτερος, γεγονὼς ἐπὶ Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως, ὡς Ἀγρέσφων* (?) *ἐν τῷ περὶ ὁμωνύμων* bei Suidas mit ihm irgend etwas zu tun hat, oder ob er, wie Miller annimmt, lediglich eine Dublette des bekannten Apollonios ist, infolge der verschiedenen chronologischen Ansätze für diesen, läßt sich nicht entscheiden.

DELISCHE STIFTUNGEN.

(Nebst einem Beiblatt.)

In der neusten und vollständigsten Bearbeitung der Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte von Bernhard Laum I. II, 1914) finden sich bei der Insel Delos nur vier Stiftungen verzeichnet: II n. 53—56, während in meinem Aufsatz über Delische Stiftungen (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XIX 1908 S. 298 ff.) nach dem Vorgang von Th. Homolle[1]) vierzehn aus den delischen Inschriften nachgewiesen waren, eine Zahl, die noch in demselben Jahre 1908 durch E. Schulhof im Bull. corr. hell. XXXII 1908 S. 102 ff. auf Grund neuer delischer Texte erheblich vergrößert wurde. Eine Begründung seiner Aussonderung von nur vier Stiftungen gibt Laum nicht, bemerkt nur zu n. 55: „Ziebarth . . zieht die folgenden 5 Posten noch hinzu; den Grund, warum dies eine Stiftung sein soll, sehe ich nicht.“ Er muß also der Ansicht sein, daß auch die anderen von ihm stillschweigend unterdrückten Nummern keine Stiftungen sind. Prüfen wir daher, wie sich die Sache verhält, zumal die delischen Tempelrechnungen wenigstens bis zum Jahre 250 v. Chr. nunmehr im Corpus veröffentlicht sind. Ich gebe die urkundlichen Zeugnisse für die delischen Stiftungen in annähernd zeitlicher Reihenfolge, soweit sie sich feststellen läßt:

1. Stiftung des Nikias, Laum II n. 53, bestehend aus einem Grundstück für 10 000 Dr., aus dessen Erträgen die Delier Opfer und Festschmaus veranstalten sollten nach dem Willen des Stifters, der auf einer Stele (wohl einem Horos?) in Delos ausgesprochen war nach Plutarch Nic. 3, errichtet wahrscheinlich 417/6, als Nikias Architheoros in Delos war, vgl. Prosopogr. Att. II 130. Es ist sehr

1) S. Th. Homolle, Les archives de l'Intendance sacrée à Délos 1887, 53: *Les fondations pieuses se sont en effet multipliées avec le temps, et ce ne sont plus seulement cinq séries d'offrandes perpétuelles, dont on dispose pour reconstituer les fastes, mais huit, neuf ou même davantage.*

wahrscheinlich, wie schon Homolle vermutet hat, was Laum überhaupt nicht erwähnt, daß das Stiftungsgrundstück eben der *Νικοῦ χῶρος* (*Νικέας* s. zu IG XI 2, 162 A 7) ist, der vom Jahre 314 an regelmäßig unter den verpachteten Tempelländereien wiederkehrt mit einem Jahresertrag, der zwischen 271 Dr. (so im J. 279. 278 IG XI 2, 162, 8), 321, 348, 420, 440, 551, 590 und 600 Dr. (so im J. 297 IG XI 2, 149, 5) schwankt, also eine Kapitalisierungsrate von 3—6 % darstellt, wenn man den von dem reichen Nikias gezahlten wohl sehr hohen Kaufpreis zugrunde legt, ohne dabei die Veränderung des Wertes der delischen Grundstücke in Rechnung zu ziehen (vgl. Billeter, Geschichte des Zinsfußes 1898, 16f.).

2. Stiftung des Deliers Stesileos, des Sohnes des Diodotos, Archon kurz vor 300 v. Chr., Choreg 284 v. Chr., s. IG XI 2, 105, 4. Auf Grund seiner Stiftung zu Ehren des Apollon und der Aphrodite werden die *σκάφια* oder *ποτήρια στησίλεια* seit 301 v. Chr. alljährlich geweiht und die Stesileia gefeiert, s. Schulhof B. c. h. XXXII 122. Die ununterbrochene Reihe der Vasen 301—251 s. Homolle, Archives 50 u. 52, ihre Fortsetzung bis 225 Archon Anektos s. Homolle, a. a. O. 53, bis 181 im Inventar des Demares, bis 171 in der choregischen Inschrift des Archon Timoxenos s. B. c. h. XXXII 123.

3. Stiftung der Echenike (Laum II n. 54), der Tochter des Stesileos (vgl. über sie XI 4, 1277. 1167), errichtet i. J. 250, vgl. XI 2, 287 A 122 *καὶ τόδε ἀργύριον ἐδανείσαμεν· μηνὸς Ληναιῶνος κατὰ ψήφισμα τῆι πόλει καὶ προδανεισταῖς τοῖς βουλευταῖς δραχμὰς* XXX *ἃς ἀνέθηκεν Ἐχενίκη Στησίλεω εἰς θυσίαν τῶι τε Ἀπόλλωνι καὶ τῆι Ἀφροδίτηι, ἐπὶ ὑποθήκει ταῖς προσόδοις ταῖς δημοσίαις· ἡ συγγραφὴ παρὰ Πάχητι.*

Das Kapital (3000 Dr.) heißt *ἐχενίκειον*, Dürrbach zu XI 2, 287 A 123, ebenso das Fest *Ἐχενίκεια* XI 3, 366 A 133. 134. Das im Jahre 250 ausgeliehene Kapital ist schnell von der Stadt zurückgezahlt und dann in einzelnen Raten an andere Schuldner des Tempels ausgeliehen worden, wie XI 2, 288, 9 (einige Jahre nach 250 v. Chr.) beweist: [*τόκον τοῦ ἀργυρίου οὗ ἀνέθηκε*]*ν Ἐχενίκη· Καλλίδικος Διοδότου* ΔΔΔ· *ἄλλα*[*ς*] (ebenso ist zu ergänzen B. c. h. XXIX 1905 S. 489 Nr. 162 B 4 (246 v. Chr.?) [*τόκον τοῦ ἀργυρίου οὗ ἀνέ*]*θηκε Ἐχενίκη Κα*[*λλίδικος Διοδότου* ΔΔΔ]) und ebenso die B. c. h. XXXIV 162 angeführte Urkunde Arch. LXXVII (201 v. Chr.) A 71 [*καὶ τόδε*] *ἄλλο* [*ἀργ*]*ύριον εἰσήκει τῶι θεῶι· τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἱστιατικοῦ τοῦ ἐχενικείου· παρὰ Φωκαέως τοῦ Πολυξένου τὸ*

δάνειον ὃ ἔφη δανείσ[ασθα]ι τὸμ πατέρα αὐτοῦ HHH und B. c. h. XXXV 260, 51. 43 (ca. 190 v. Chr.) *καὶ τοῦ ἐχενικείου* 𐅄.

4. Stiftung des Philetairos († 263 2) oder seines Neffen und Nachfolgers Eumenes, errichtet kurz vor 262, das Kapital (4000 Dr.) genannt XI 2, 224 A 4 (258 v. Chr.) *καὶ τοῦ φιλεταιρείου* 𐅃[-· *τὸ περιὸ]ν τῶι ἐν[ι]α(υ)τῶι(?)* und Inv. LVI A 77—78 (= XI 3, 320 B; Archon Menethales 229), vgl. B. c. h. XXXIV 163, verwendet zur Weihung von *φιάλαι*, deren Verzeichnis vom Archon Elpines (262 v. Chr.) bis zum Archon Artysileos (251 v. Chr.) erhalten ist XI 2, 287 B 119—124 (dazu eine Schale von 171 B. c. h. XXIX 565 f.) und zur Feier der Philetaireia.

5. Stiftung des Deliers Mikythos, des Sohnes des Dionysios, erwähnt XI 2, 117, 12 ff. (kurz vor 300 v. Chr.). Auf Grund seiner Stiftung werden die *σκάφια μικύθεια* oder *κύλικες μικύθειοι* geweiht, nachweisbar zuerst XI 2, 127, 34 *ἄρχων Εὐτέλης* (222?), doch werden unter Sosistratos (201) 45 aufgezählt, woraus Schulhof B. c. h. XXXII 125 die Gründung auf 246 v. Chr. berechnet hat. Nachweisbar zuletzt 198—186 Demares Dittenberger, Syll.² 588 B 143 f., vgl. Homolle, Archives 53.

6. Stiftung des Nesiades (Laum II n. 55), errichtet einige Jahre vor 250, da unter den Zinsenzahlern dieses Jahres bereits erscheinen: XI 2, 287 A 193 *καὶ οἵδε τόκους ἀπέδοσαν τοῦ ἀργυρίου οὗ ἀνέθηκε Νησιάδης·*

Ἀμνὸς Τιμοξένου[1]) ΔΔΔ	Vgl. 289, 16 [*καὶ οἵδε τόκους ἀπέδοσαν τοῦ ἀργυ]ρίου οὗ ἀνέθηκεν Νησιάδης·*
Ἱεράρχη ὑπὲρ Λυσίλεω τοῦ πατρὸς τῆς ἐγγύης τῆς Γλαύκου ΔΔ𐅃	
Δημοκράτης Θαρσυδίκου ΔΔ	
Χαρίλας Ἀριστείδου 𐅄	*Χαρίλας Ἀριστείδου* [𐅄]
Ἀκριδίων[2]) *Ἐλπίνου* ΔΔΔ𐅃ⱵII··	*Ἀκριδίων Ἐλ[πίνου* ΔΔΔ𐅃ⱵⱵⱵⱵ.]

Auch die unmittelbar folgenden Zahler haben ihre Gelder aus demselben Fonds bekommen, wie ich vermutet habe und jetzt XI 2, 288, 6 beweist. Ich setze die Stellen nebeneinander:

———

1) Derselbe (vgl. zu XI 223 A 61) kehrt wieder XI 3, 290, 44 (B. c. h. XXIX 489 A 44). Sein Sohn Timoxenos B. c. h. XXXII 83, 21 Z. 123.

2) Derselbe kehrt wieder XI 3, 291 f, 14, vgl. zu 287 A 193, B. c. h. XXIX 489 A 44.

XI 2, 287 A 195

καὶ οἵδε ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἔγγυοι αὐτῶν·
Γλαῦκος Σωσιβίου ΔΔΓ
Μνήσαλκος Μνησάλκου 𐅄
Διόδοτος Φάνου[1]) 𐅄
Γοργίας Ἰκαρίου[2]) 𐅄
Σωκράτης Ἀνδροτέλους 𐅄

XI 2, 288, 6

[οἵδε τόκον ὀφείλουσιν] τοῦ ἀργυρίου οὗ ἀνέ[θηκεν Νησιάδης]··
[Γλαῦκος Σωσιβίου ΔΔΓ]
[Μνήσαλκος Μνησάλκου 𐅄]
Διόδοτος Φάνου 𐅄
Γοργίας Ἰκαρίου 𐅄
Σωκράτης Ἀνδροτέ[λους 𐅄·]

Die Zinszahlungen für die Anleihe bei demselben Stiftungskapital kehren wieder XI 3, 290, 44 und 291d, 30, wie die Anführungen Dürrbachs beweisen, ebenso Archiv. XLVIII 139 (246 v.Chr.), citirt B.c.h. XXXIV 164 = XI 3, 290 *παρὰ Χαρίλα τόκον τοῦ νησιαδείου* 𐅄· *καὶ οὗ Ξενοκλείδης ἀνέθηκε, παρὰ Μεσσηνίου* ΔΔΔ. Auch XI 2, 226 (257 v. Chr.) A 8 liegen schon dieselben Zahlungen vor, denn es ist zu lesen *[Γ]οργί(ας) [Ἰκαρίου]* 𐅄· *Διόδοτος Φάνου·* 𐅄 · *Καλόδικος Μνησίου* 𐅄 · *[Ἄ]μνος* ΔΔΔ·· Somit ist die Stiftung vor 257 errichtet und der Stifter war damals schon gestorben s. A 6 [. . . *τ]οῦ Νη[σιά]δου κληρονόμων* Δ⊢⊢ΙΙΙ.

Das Stiftungskapital *νησιάδειον* kehrt wieder im Jahre 201, 192 (Archon Polyxenos I) und 178 (Archon Oineus): *εἰς δὲ τὸ περιὸν τοῦ νησ[ιαδείου ἐγγράφομεν αὐτοὺς κα]ὶ τοὺς ἐγγύους αὐτῶν· Σατυρίωνα Εὐφιλήτου* 𐅄 · *Θεόγνωτον Ἀ[λ]εξιδήμου* ΔΔ B. c. h. XXXIV 167 n. 1, danach ergänzt XXXIV 149, 34 B 12 *[εἰς τὸ περιὸν τοῦ νη]σιαδείου ἀργυρίου ἐγγράφομεν ὀφείλοντ[ας αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐγγύους αὐτῶν] Σατυρίωνα Εὐφιλήτου* 𐅄 · *Θεόγνωτον Ἀλεξι[δήμου* ΔΔ?] und ebenso weiter zu ergänzen B.c.h. XXXV 275, V. 40. Die mitgeteilten Zinsbeträge von 20, 25, 30, 39, 50 Dr. führen bei dem üblichen Zinsfuß von 10 % darauf, daß die einzelnen Raten, die aus der Nesiades-Stiftung gleichzeitig ausgeliehen wurden, betrugen:

5 Raten zu 500 Dr.	2500 Dr.
1 Rate zu 300 Dr.	300 Dr.
1 Rate zu 390 Dr.	390 Dr.
2 Raten zu 250 Dr.	500 Dr.
1 Rate zu 200 Dr.	200 Dr.
	3890 Dr.

1) Kehrt wieder XI 3, 291d, 30, vgl. zu XI 2, 106, 5, B.c.h. XXXII 461 n. 4. Seine Erben XXXII 83 n. 21 Z. 114.

2) Kehrt wieder XI 3, 291d 30 und XI 2, 226, 8.

Das Kapital ist daher auf mindestens 3890 Dr. zu veranschlagen (vgl. u. S. 433 f.).

7. Stiftung des Ptolemaios, errichtet 285 oder 284 nach Homolle, Archives 60. Schulhof B. c. h. XXXIV 106, nur bekannt durch das Fest, die *Πτολεμαιεῖα* und drei Reihen von geweihten Schalen, deren erste 283 beginnt, die zweite 248, die dritte 245.

8. Stiftung des Nesiarchen Hermias zu Ehren der Arsinoe Philadelphi († 269), errichtet vor dem Jahre 267 (Meilichides II), in welchem die Reihe der auf Grund der Stiftung geweihten Hermiasschalen beginnt, nachweisbar bis 251 (Artysileos), vgl. XI 2, 287 B 112 ff. mit Dürrbachs Note, und weiter, wie es scheint, bis 225 (Anektos) nach Homolle, Archives 53 und Diogenes 197. Das Fest auf Grund der Stiftung gefeiert: *τὰ Ἑρ̣μίου*, der einzige delische Festname, der nicht durch ein Adjektivum vom Namen des Stifters abgeleitet gebildet ist, später aber für dasselbe Fest der Name *Φιλαδέλφεια* [1]) gebraucht (s. Schulhof B. c. h. XXXII 113 f., vgl. zu XI 2, 287 B 112; Tarn, Journ. hell. stud. XXIX 1909, 278) und für das Stiftungskapital (3300 Dr.) *φιλαδέλφειον*.

Ähnlich die *Θευεργέσια* 248 zu Ehren des Ptolemaios Euergetes von einem unbekannten Stifter errichtet. B. c. h. XXXII 116.

9. Stiftung des Philokles, *βασιλεὺς Σιδωνίων* (delisches Ehrendekret für ihn XI 4, 559. Dittenberger, Syll.³ 391), errichtet zum Zwecke der Feier der *Φιλόκλεια*, erwähnt zuerst 250 v. Chr. XI 2, 287 A 57, dann 231 Inv. LV 89, vgl. B. c. h. XXXII 127.

Das Stiftungskapital *φιλόκλειον* (6000 Dr.) bezeugt für 192 v. Chr. und 176, wohl auch zu ergänzen B. c. h. XXXV 1911, 280 n. 65, 70 f. (172 v. Chr.), wo ich lese:

70 [*καὶ*] *τόδε ἄλλ*[*ο*] *ἀρ̣*[*γύ*]*ρ̣ιον ἔχουσι* — —
71 [. *τοῦ χερ̣σ*]*ον*[*ησίου* .] 𐅄 *καὶ τοῦ ε̣*(*ὐ*)*τ*[*υχείου* — —]
72 [— — *καὶ τοῦ φιλοκ*]*λείου* ΗΗΗ𐅄ΔΔ —

[*στησι*]*λείου* ist wegen der Höhe der Summe hier weniger wahrscheinlich.

10. Stiftung des Xenokleides, errichtet vor 250 v. Chr. Das Kapital (*τὸ ξενοκλείδειον*) zuerst erwähnt XI 2, 288, 8 (nach 250) [*οἵδε τόκους ὀφείλουσι*]*ν τοῦ ἀρ̣γυρ̣ίου οὗ ἀνέθηκεν Ξενοκλείδης* —, ebenso Archiv. XLVIII 139 (246 v. Chr. =? XI 3, 290, 139) *παρ̣ὰ Χαρ̣ίλα τόκον τοῦ νησιαδείου* 𐅄· *καὶ οὗ Ξενοκλείδης ἀνέθηκε,*

---

1) *Φιλαδέλφειον* hieß auch ein Gebäude in Delos s. B. c. h. XXXV 83.

παρὰ Μεσσηνίου ΔΔΔ. Das *ξενοκλείδειον* weiter genannt XI 3, 320 B 78. 86. 91 (229 v. Chr.), B. c. h. XXXV 52 n. 40 B 20 (211—209 v. Chr.) [*καὶ*] *τοῦ ἱστιατικοῦ τοῦ ξενο*[*κλειδείου* —], XXXIV 146 n. 34 A 31 (176 v. Chr.) und in anderen noch unveröffentlichten Urkunden, vgl. B. c. h. XXXIV 164 und Dürrbach zu XI 2, 288, 8.

11. Stiftung des Deliers Gorgias, des Sohnes des Sosilos (Laum II n. 56), errichtet 232 (229 nach Homolle) zu Ehren des Apollo, der Artemis und der Leto (das Fest: Gorgieia). Vgl. Homolle, Archives 49, der aus der Inventar-Urkunde LVI (232 v. Chr.) anführt Z. 78 [*καὶ ὃ*] *ἀνέθηκε Γοργίας* ΠΧΠΗΗΔΔΔ. Von diesem Kapital von 6730 Dr. ist in derselben Inschrift Z. 95 eine Anleihe gemacht, ebenso 190 eine Summe von 650 Dr. entliehen *τοῦ γοργιείου* s. B. c. h. XXXV 260 n. 51, 38; 12 *φιάλαι γοργίειοι* erscheinen unter Archon Tlesimenes 216, 28 unter Sosistratos 201, weitere von Diogenes 197 bis Apaturios 183, endlich von Telesarchides II 182 an noch für elf Jahre. Diese Angaben nach Homolle, Archives 53 und Schulhof B. c. h. XXXII 123 f., vgl. XXIX 566.

12. Stiftung der Delierin Philonis, der Tochter des Hegesagoras (Laum II n. 56), errichtet etwa 240, nachweisbar durch die *σκάφια μικρὰ φιλωνίδεια* bis 201 nach Schulhof a. a. O. 124 und von 197 auf weitere 15 Jahre s. Homolle a. a. O. 53, dazu B. c. h. XXIX 562. XXXIV 164 (181—171). Das Fest: Philonideia. Das Kapital (*φιλωνίδειον* 8700 Dr.) weiter bezeugt für 229, 204 s. B. c. h. XXXII 481 n. 22 A 43 f. [*τόκον ὅν ἔφη ὀφείλειν*] *τὸμ πατέρα αὐτοῦ τοῦ φιλωνιδ*[*είου* —] 195, 192, 190, 176.

13. Stiftung des Bankiers Eutychos, des Sohnes des Philotas aus Chios (Ehrendekret XI 4, 691), mit ihr verbunden die Eutycheia, gestiftet 230 (Archon Skyllichos) oder etwas früher, nachweisbar weiter 210, 203—181; Belege B. c. h. XXXII 107. 115, vgl. zu XI 3, 320 B 58; das Kapital *εὐτύχειον* (3500 Dr.) bezeugt 192 und 176.

14. Stiftung der Stadt Chersonesos, die enge Beziehungen zu Delos hatte (Belege B. c. h. XXXII 127), zum Zwecke der Feier der Chersonesia, erwähnt zuerst unter dem Archon Meilichides III 221, vgl. Archives LXII = Le Bas 2092 = Rev. de Phil. XXX 1908, 111 B 44 . . . . *τοκλῆς ἀπέδωκε ὑπὲρ Φίλωνος τοῦ ἀδελφοῦ δανείου ἱστιατικοῦ τοῦ εἰς τὰ Χερσονήσια* Η, dann unter Charilas II vgl. B. c. h. XIV 492 n. 6. XXXII 130 n. 1 *εἰς τὰς θυσίας· μηνὸς Ληναιῶνος, τοῦ Χερσονησίου παρ' ἱεροποιοῦ Ἱερομβρότου παρε-*

λάβομεν H (220). Das Kapital *χερσονήσιον* (4000 Dr.) bezeugt noch 176.

15. Stiftung eines sonst unbekannten Sopatros, mit ihr verbunden die Sopatreia, nachweisbar und gestiftet etwa gleichzeitig mit den Eutycheia, s. B. c. h. XXXII 108.

16. Stiftung des Pataikos (Dittenberger, Syll.[2] 588, 157), mit ihr verbunden die Pataikeia, zuerst nachweisbar 238, dann 204, 203, 180; Belege B. c. h. XXXII 109.

17. Stiftung des Nikolaos aus Ätolien zur Feier der Nikolaieia und Weihung von Schalen, deren Reihe beginnt mit 251, B. c. h. XXXII 107; vgl. Homolle, Archives 53.

18. Stiftung der Stratonike, Tochter des Demetrios Poliorketes, Königin von Syrien als Gemahlin des Seleukos Nikator, errichtet von ihr selbst oder von Antigonos zu ihren Ehren, vgl. B. c. h. XXXII 106, zur Feier der Stratonikeia. Eine Reihe Phialai von ihr gestiftet beginnt 252 (Archon Phanos) gleichzeitig mit den von ihrem Bruder Antigonos Gonatas in Verbindung mit dem Feste Antigoneia gestifteten Schalen (erste Reihe) s. XI 2, 161 B 15. 287 B 124. Schulhof B. c. h. XXXII 106. 492. Das Fest erwähnt 217 (?) — 208 und später zweimal unter Archon Epikydes und Philon, ferner unter Aristobulos und Antikrates. Gleichzeitige Stiftungen des Antigonos sind die Soteria, nachweisbar zuerst 229, und die Paneia; Belege s. B. c. h. XXXII 112 f.

19. Stiftung des Demetrios II. zur Feier der Demetrieia und Weihung von Schalen, deren Reihe mit 237 v. Chr. beginnt, vgl. B. c. h. XXXII 106 f. Auf dasselbe Stiftungskapital darf man nicht beziehen die Worte B. c. h. XXXV 268 n. 60 A 33 (178 v. Chr.) *ἀπὸ τοῦ ἀνατιθέντος* (lies *ἀνατεθέντος*) *διαφόρου ὑπὸ Δημητ[ρίου — — — εἰς τὴν κατασκευὴν τῶν στο]ῶν τῶν ἐν τεῖ ἀγορᾶ[ι κ]ατὰ τὸ ψήφισμα τοῦ [δήμου]*, denn hier handelt es sich um eine Geldschenkung eines gewissen Demetrios, vielleicht aus Syrakus, welche auf Volksbeschluß verwendet wurde zu Bauten oder Ausbesserungen auf dem Markte, nach der in der Hauptsache sicheren Ergänzung von Dürrbach. Was von dieser Summe, nicht von ihren Zinsen erspart ist, das wird in der Tempelkasse in einem besonderen Stamnos als Einzelposten aufbewahrt. Um eine Stiftung handelt es sich daher nicht, soweit wir erkennen können.

20. Stiftung des Königs Philippos V. zur Feier der Philippeia, nachweisbar nur in den Jahren 210—200; Belege s. B. c. h. XXXII 110.

21. Stiftung des Königs Attalos I. zur Feier der Attaleia, nachweisbar 208, vielleicht auch schon 212; Belege s. B. c. h. XXXII 111.

22. Stiftung des Donax zur Feier der Donakeia, nachweisbar 208; Belege B. c. h. XXXII 111, vgl. aber 119. 491.

23. Stiftung des Eudemos zur Feier der Eudemeia, nachweisbar einzig im Jahre des Archon Antikrates 213 v. Chr.: Belege s. B. c. h. XXXII 111, vgl. aber 119. 491.

24. Stiftungen der delischen Trittyen, der Thyestaden und Okyneiden und der Mapsichiden zum Zwecke der Weihung von Schalen, die ersteren aus den Jahren 285—233, die letzteren beginnend mit 240, vgl. B. c. h. XXXII 72. 107; XXIX 566.

So weit die Aufzählung der uns sicher bekannten delischen Stiftungen. Ihre Anzahl war vermutlich noch größer, z. B. kann IG XI 2, 269 a. b von Stiftungsgeldern die Rede sein in den Worten: Z. 9f. [*οὗ ἀπέδωκε ..... τῶι θ*]*εῶι* ΧΗΗ *τό τε* [*ἀ*]*ρχαῖον καὶ* [*τὸν τόκον ..... ὃν ὤφ*]*ειλε τῶι θε*[*ῶ*]*ι* ΗΗΗΗ *vac.*, ferner kann sich in der Rechnungsurkunde B. c. h. XXIX 501 n. 167 A 155 (234 v. Chr.) in den Resten [*τοῦ*—] *είου* ΧΗΗΗ... 𐅄ΔΔΓ⊢IIII eine der uns bekannten Stiftungen verbergen, aber auch eine noch unbekannte.

Aber nicht ihre große Zahl verleiht den delischen Stiftungen ihre besondere Bedeutung, sondern die seltene Tatsache, daß wir über Dauer und Wirkung dieser Stiftungen besonders genau unterrichtet sind. An anderen Orten sind uns oft die Stiftungsurkunden erhalten mit den genauen Sicherungsbestimmungen für das Kapital und die Zweckausführung. Ob und wie lange aber die Stiftung in Wirkung geblieben ist, das erfahren wir äußerst selten. Anders in Delos. Eine Stiftungsurkunde ist dort von keiner der Stiftungen erhalten, aber über ihre Wirkung und Dauer erfahren wir mehr als bei allen anderen Stiftungen.

Dies ist auch Laum nicht völlig entgangen. Er sagt in seinen sehr dürftigen und unvollständigen Ausführungen hierüber Folgendes (I 222): „Nachrichten über die Dauer von Stiftungen könnten kommen: 1. von der Anlage des Stiftungsvermögens und 2. von der stattgehabten Zweckausführung . . . Andrerseits könnte die Aufzeichnung der Zweckausführung nur für die agonalen Stiftungen in Betracht kommen —." Dann stellt er fest, daß die delische

Stiftung der Philonis[1]) von 229 bis 150 sich verfolgen läßt (genauer von 240 bis 171, s. oben S. 430 Nr. 12). Daß aber auch sonst die delischen Tempel-Inventare vielfach Angaben über die Zweckausführung der Stiftungen bieten, davon sagt er kein Wort. Und doch spielen diese Angaben eine wichtige Rolle in der delischen Chronologie, deren Grundlagen von Homolle festgelegt sind.

Der Stiftungszweck ist in Delos nur einmal, bei der Stiftung der Echenike (oben S. 426 Nr. 3) angegeben mit *εἰς θυσίαν τῶι τε Ἀπόλλωνι καὶ τῆι Ἀφροδίτηι.* Diesem Zweck sollte vermutlich der ganze jährliche Ertrag des Stiftungskapitals ohne Abzug dienen. Also mußten die jährlichen Zinsen der Stiftung mit 300 Dr. für das Opfer zur Verfügung gestellt werden. Hierfür liegt in der Tat die urkundliche Bestätigung vor in der von Laum nicht erwähnten Tempelabrechnung aus dem Jahre des Archon Stesileos (208), veröffentlicht und erläutert von Schulhof B.c.h. XXXII 83 n. 21. Dort heißt es Z. 131ff. *ἐδώκαμεν δὲ καὶ τοῖς ἐπιστάταις εἰς τὰς θυσίας ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις· Κοσμιάδει εἰς*

Φιλαδέ[λφ]εια	330 Dr.
Ἀριστοπάππωι Φιλίου εἰς Εὐτύχεια	350 Dr.
Ἀντιγόνωι Χαριστίου εἰς Φιλεταίρεια	400 Dr.
Ἀριστοπάππωι Τέλλιος εἰς Χερσον[ήσ]ια	400 Dr.
Τιμοσθέ[νει Τιμ]ο[σθένου?] εἰς Γοργίεια	673 Dr.
Τελεσαρχίδηι Ἐλπίνου εἰς Φιλόκλεια	600 Dr.
Ὀστάκ[ω]ι Ὀστάκου εἰς Στησίλεια	150 Dr.
Δεξιθέωι Δε[ξ]ιθέου εἰς Ἐχ[ενί]κεια	300 Dr.
Ἑβδομίσκωι Ἀριστίου εἰς Φιλωνίδεια	870 Dr.
Θεοφραστίδε[ι] Φιλλάκου εἰς Νησιάδεια	350 Dr.

Ebenso wie die 300 Dr. für die Echenikeia genau die Zinsen des Kapitals von 3000 Dr. darstellen, ist es auch mit den 673 Dr. für die Gorgieia, s. oben S. 430 Nr. 11. Also sind wir berechtigt, auf Grund dieser wertvollen Liste auch die Zahlen für die anderen uns bisher unbekannten Stiftungskapitalien aus den Jahreszinsen zu entnehmen, was der Herausgeber nicht bemerkt hat, vgl. B. c. h. XXXII 126.

Die Rechnung stimmt scheinbar für das *νησιάδειον* mit 3500 Dr. nicht. Denn wir haben oben S. 428f. zu Nr. 6 seine Höhe aus den

---

1) So steht der Name richtig schon bei Ziebarth, Zeitschr. f. vergl. R.-W. XIX 1907, 301; Laum, der diese Stelle anführt, macht daraus einen Mann Philonides (!!).

im Jahre 250 eingegangenen Teilzinsen auf 3890 Dr. veranschlagt. Die Differenz beträgt 390 Dr., d. h. genau die Rate des *νησιάδειον*, die wir an der Zinszahlung des *Ἀκριδίων Ἐλπίνου* wirklich als ausgeliehen nachweisen können. Entweder ist also im Jahre 208 beim *νησιάδειον* nicht der ganze Ertrag der Jahreszinsen für die Zweckausführung bestimmt worden, oder das Kapital hat sich seit dem Jahre 250 etwas verringert. Wir werden uns für die erstere Möglichkeit entscheiden, wenn wir sehen, daß bei dem *νησιάδειον* in zwei Urkunden vom Jahre 178 und 176 von einem Überschuß die Rede ist mit den Worten:

εἰς δὲ τὸ περιὸν τοῦ νησ[ιαδείου ἐγγράφομεν . . .]

vgl. oben S. 428. Es scheint also, als ob der vorsichtige Nesiades bei seiner Stiftung nach dem Vorbilde vieler Staatshaushalte[1]) die Bildung eines kleinen Reservefonds vorgesehen hatte durch die Bestimmung, daß nicht der ganze Zinsenertrag seiner Stiftung für die Zweckausführung verbraucht werden sollte. Ein ähnlicher Überschuß bei dem *φιλεταίρειον* beruht freilich nur auf der nicht sicheren Ergänzung des Herausgebers IG XI 2, 224 A 4

καὶ τοῦ φιλεταιρείου Ꞅ[. . *τὸ περιὸ*]*ν τῶι ἐν*[*ι*]*α*(*υ*)*τῶι* . .

Diese Zinsen sind also die festen Posten, die alljährlich als Stiftungserträge für die regelmäßig *ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις* wiederkehrenden Opfer[2]) ausgeworfen wurden, *τὸ ἐξαιρούμενον* oder *ἐξαιρεθέν*, wie es in Milet heißt (vgl. Ziebarth, Griech. Schulwesen ² S. 14). Woher aber nahmen die Tempelverwalter, die *ἱεροποιοί*, jedesmal rechtzeitig die nötigen Summen, da die Zinszahlung in Delos durchweg sehr unregelmäßig erfolgte[3])? Sie geben uns selbst die Antwort mit den Worten: *ἔδομεν δὲ προεισενέγκαντες τοῖς ἐπιστάταις τοῖς αἱρεθεῖσιν εἰς τὰς θυσίας τὸ ἀργύριον ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, ἵνα συντελῶνται αἱ θυσίαι τοῖς θεοῖς*, die mehrfach in ähnlicher Fassung wiederkehren, vgl. B. c. h. XXXII 130 und XXXIV 147 n. 34 A 7—9. Die Hieropoeen nehmen also das Geld als Vorschuß, soweit sie es nicht rechtzeitig *εἰς τὰς θυσίας* eintreiben können[4]),

1) Vgl. Francotte, Les finances des cités grecques 1909, 151f.

2) Über die auf Grund von Stiftungen geweihten Schalen siehe unten S. 440f.

3) Vgl. B. c. h. XXXII 471f.

4) Vgl. die Urkunde Archiv. LXIII Z. 22 (220 v. Chr.) . . *εἰς τὰς θυσίας· μηνὸς Ληναιῶνος, τοῦ χερσονησίου παρ' ἱεροποιοῦ Ἱερομβρότου παρ-*

von den laufenden Tempeleinnahmen an Pachtgeldern, Mieten und fälligen Zinsen. Danach könnte es scheinen, als ob in Delos grade wie in Milet und Teos die Stiftungskapitalien einfach in die Tempelkasse geflossen wären und gleich allen anderen Geldern verrechnet und verwaltet worden wären[1]. Das war aber nicht der Fall.

Es liegt im Wesen der Stiftung, daß sie eine besonders gewissenhafte Abrechnung erfordert, damit man überwachen kann, ob die Erträge des Stiftungskapitals auch wirklich dem Stiftungszweck zugeführt werden, was ja durch die scharfen Sanktionsformeln erreicht werden soll. Deshalb wird für eine Stiftung in der Regel ein besonderes Stiftungskonto geführt und das Kapital getrennt von anderen öffentlichen Geldern verrechnet. In Magnesia a. M. wird das so ausgedrückt Laum II n. 125, 25 *τὸ(ν δ' ἴ)διον λόγον ἀποτίθεσθαι τούτων τῶν προσόδων καὶ ἐξόδων*, in Milet ähnlich Laum II n. 128, 20, vgl. S. 214 *τοὺς δὲ ταμία[ς τοῦ θεοῦ κ]αὶ τοὺς [ἀεὶ κ]αθισταμένους πρυτάνης [ἐπιμ]έλεσθ[αι τὴν] γινομένην [ἀπ'] αὐτῆς πρόσο[δον] κατατάσ[σειν δὲ] αὐτὴν καθ' αὑτὴν καὶ μίσ[θωσι]ν ποιεῖσθα[ι καθ]ότι ἂν τῶι δήμωι δοκῆι* .. Wie die letzten Worte zu erklären sind[2], lehrt das Getreidegesetz von Samos Dittenberger, Syll.[3] 976 Z. 47 *γινέσθω δὲ ἐὰν δόξηι καὶ μίσθωσις τοῦ ἀργυρίου τοῦ ἐκ τοῦ τόκου* .. Also die Rente aus der Säulenhalle soll getrennt für sich verwaltet werden, und die Tamiai sollen eine Ausleihung dieser Gelder veranstalten unter den Bedingungen, welche die Volksversammlung festsetzen wird. Die Bestätigung durch die Eudemosstiftung habe ich Aus dem Griech. Schulwesen[2] 14 gegeben. Eine zweite Bestätigung bietet die Schulstiftung von Teos, vgl. Schulwesen[2] 55, bei der leider die Bestimmungen über die Einzahlung des Kapitals, seine Anlegung durch die Tamiai ohne Hinzuziehung der Staatsbank, die Auszahlung der Stiftungszinsen durch die Tamiai nicht erhalten sind, sondern

---

ελάβομεν H· *[μην]ὸς Ποσιδεῶνος παρ' Ἀριστοκρατείας καὶ τοῦ κυρίου* .. Ähnlich verstehe ich B. c. h. XXIX 506 n. 167 B 168. 169

[τὸ] δὲ ἐνηρόσιον τῶν ἱερῶν χωρίω[ν ... τῆς θυσίας oder *προσόδου] τῆς εἰς τὰ Φιλαδέλφεια vac.*

1) Über diese Angliederung an die staatlichen Gelder s. Laum I 151.

2) Daß nicht die *μίσθωσις* der Säulenhalle gemeint sein kann, sah schon Dittenberger zu Or. Gr. 213 N. 20, dem ich aber in seiner weiteren Erklärung nicht folgen kann. Ganz unbestimmt übersetzt Laum „die Schatzmeister.. deponiren sie (die Erträgnisse der Stoa) getrennt und für sich und vermieten sie in der Weise, wie es das Volk beschließt".

nur angeführt werden (Dittenberger, Syll.[3] 578, 41 *κατὰ τὰ γεγραμμένα*, ebenso Z. 65). Soviel aber erkennen wir noch, daß auch hier ein eigener *λόγος* für die Stiftung im teischen Staatshaushalt geführt wurde, dessen Betrag unangreifbar war und bei mißbräuchlicher Benutzung sofort wieder aus anderen Staatseinkünften aufgefüllt werden mußte, auch durch Strafgelder aus Prozessen wegen Verletzung des Gesetzes über die Stiftung anwachsen konnte[1]). Eine dritte Bestätigung geben die delischen Rechnungsurkunden. Aus ihnen geht hervor, daß zunächst jedes einzelne Stiftungskapital für sich verwaltet, d. h. auf Zinsen ausgeliehen wurde, vgl. o. S. 426f. Nr. 3 und 6, und zwar entweder ungeteilt wie bei Nr. 3 oder in Raten wie bei Nr. 6. Entsprechend sind bei der Zinsenzahlung manchmal die Schuldner aus Stiftungskapital gruppenweise zusammengefaßt wie bei Nr. 6 und 3 und 10 (S. 429f.), oft aber auch eingeschlossen in die große Zahl der Zinszahlenden ohne nähere Kapitalsangabe.

Wenn aber der gerade verfügbare Teil des Kapitals der einen Stiftung nicht ausreichte für eine gewünschte neue Anleihe, wurde einfach der noch fehlende Betrag von der nächsten Stiftung dazu entliehen, wenn von deren Zinserträgen grade die nötige, oft ganz kleine Summe verfügbar war oder durch Zurückzahlung einging (vgl. XI 2, 158 B 3 *εἰσιόν[τος] ἐδανείσαμεν τοῖς προδανεισταῖς*), vgl. z. B. B. c. h. XXXV 260 n. 51, 38 (etwa 190 v. Chr.) *Ἀντιγόνωι Ἀλεξίκου τοῦ γοργιείου* 650 *καὶ τοῦ* . ., Z. 43 . . *ου τοῦ Εὐάνθου τοῦ φιλωνιδείου* 100 *καὶ τοῦ ἐχενικείου*, Z. 50 *ἐπὶ ὑπ[οθήκει* . .].

Dieses Verfahren, das nur verständlich wird, wenn man die delischen Kassenbestände kennt mit ihren vielen einzelnen *στάμνοι* zur getrennten Aufbewahrung jedes einzelnen Postens[2]), geht so weit, daß manche Anleihen aus vier, fünf, ja sechs verschiedenen Stiftungsfonds zusammengesetzt werden. Die Beispiele aus B. c. h. XXXIV 146 n. 34 A werden unten im Wortlaut mitgeteilt (S. 438f.), besonders bezeichnend ist das Darlehen des Timaretos (Z. 28ff.), das sich

1) Vgl. Z. 45 *τά τε πραχθέντα ἄκυρα ἔστω καὶ οἱ μετὰ ταῦτα ταμίαι καταχωριζέτωσαν εἰς τὸν λόγον κατὰ τὸν νόμον τόνδε τὸ πλῆθος τῶν χρημάτων τὸ ἴσον ἐ[κ τῶ]ν τῆς πόλεως προσόδων.* Z. 56 *καὶ τὸ μὲν ἥμισυ ἔστω τῆς πόλεως, ἱερὸν Ἑρμοῦ καὶ Ἡρακλέους καὶ Μουσῶν, καὶ καταχωριζέσθω εἰς τὸν λόγον τὸν προγεγραμμένον.*

2) Vgl. die Inventar-Urkunde des Archon Demares (179 v. Chr.) B. c. h. VI 1882, 29ff., dazu XXXIV 181 n. 45, 8.

zusammensetzt aus 200 Dr. *φιλωνίδειον*, 250 Dr. *φιλόκλειον*, 205 Dr. *ξενοκλείδειον*, einem zweiten Posten *φιλωνίδειον*, einem zweiten Posten *φιλόκλειον*, 100 Dr. *εὐτύχειον*. Warum sind die je zwei Posten aus *φιλωνίδειον* und *φιλόκλειον* nicht zusammengezogen? Sicherlich weil sie auch getrennt auf dem Einnahmekonto der beiden Stiftungen gestanden hatten und in getrennten Stamnoi aufbewahrt wurden.

Als aber im Laufe der Jahre die Stiftungen immer zahlreicher wurden, ist eine Änderung in der Verrechnung eingetreten. Man unterschied zwar auch weiterhin die einzelnen Stiftungen nach ihren Individualnamen [1]), aber man faßte sie zusammen zu einem allgemeinen Stiftungsfonds unter der Bezeichnung *τὸ ἱστιατικὸν* (auch *ἑστιατικὸν*) [2]) *ἀργύριον*, auch *τὸ ἱερὸν τὸ ἱστιατικὸν ἀργύριον* (Belege für den Namen bei Dürrbach und Schulhof B. c. h. XXXIV 160f.): vielleicht auch gleichbedeutend das frühere *τὸ πρυτανικόν*, so Dürrbach zu XI 2, 287 A 14. 15, da die geweihten Schalen ursprünglich im Herde der *Ἑστία πρυτανεία* aufbewahrt wurden; s. Homolle, Archives 15. Diese Bezeichnung findet sich zuerst im J. 229, Archiv. LVI A 77 *καὶ τόδε ἄλλο ἀργύριον εἰσήκει τοῦ ἑστιατικοῦ*; folgt Nennung des *ξενοκλείδειον* und *φιλεταίρειον*, dazu 79 *ὃ ἀνέθηκε Γοργίας*, dann im J. 201, in der von Dürrbach und Schulhof B. c. h. XXXIV 162 angeführten Urkunde Inv. LXXVII A 71 [*καὶ τόδε*] *ἄλλο* [*ἀργ*]*ύριον εἰσήκει τῶι θεῶι· τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἱστιατικοῦ τοῦ ἐχενικείου· παρὰ Φωκαέως τοῦ Πολυξένου τὸ δάνειον ὃ ἔφη δανείσ*[*ασθα*]*ι τὸμ πατέρα αὐτοῦ* HHH, ferner 195 Arch. LXXXII A 29 (B. c. h. XXXIV 163 n. 1): [*καὶ τόδε*] *εἰσήκει τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἱστιατικοῦ*, folgt Nennung des *εὐτύχειον*. Die beiden Hauptstellen

1) Über diese s. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens 74; Laum a. a. O. 44, der zwar nur ein Beispiel aus Delos anführt (*ἀργύριον Φιλωνίδειον*), aber mit Recht darauf aufmerksam macht, daß die Benennung nach dem Stifter ein Mittel der Unterscheidung gewesen sein kann, die bei der getrennten Verwaltung der Einzelsummen nötig war. Die Stiftungsnamen sind denn auch wie die Namen der Feste seit 229 (B. c. h. XXXII 105) erst später entstanden, 250 kannte man sie noch nicht, sondern sagte: *οὗ Ξενοκλείδης* oder *Νησιάδης* oder *Ἐχενίκη ἀνέθηκε*, noch 221 heißt es *δανείον ἱστιατικοῦ τοῦ εἰς τὰ Χερσονήσια* H, d. h. Darlehen von dem Kapital *εἰς τὰ Χερσονήσια*, aber 220 heißt es schon *τοῦ χερσονησίου παρελάβομεν* H, vgl. oben S. 430f. Nr. 14.

2) *ἑστιατικόν* steht nach Dürrbach und Schulhof B. c. h. XXXIV 161 n. 1 in den Urkunden Archiv. LXXII 5 (208 v. Chr.?), LXXXII A 26. 29 (195 v. Chr.), LXXXIII A 122, LVI A 77. 82 (229 v. Chr.).

aber lauten so Inv. LXXXIII A 122—129 (B. c. h. XXXIV 162 f.) Archon Polyxenos I. 192 v. Chr.: [*καὶ*] *τόδε ἄλλο ἀργύριον εἰσήκει τοῦ ἑστιατικοῦ· παρὰ Σωτέλου καὶ Ξεναινοῦς μετὰ κυρίων τῶν ἐπιτρόπων Ποσειδίκου καὶ . α . λ . . ος τοῦ φιλωνιδείου* ΗΗΗ· *παρὰ Τλησιμένου τοῦ Λεοντιάδου τὸ δάνειον ὃ ἔφη δανείσασθαι παρ' ἱεροποιῶν Σήμου καὶ Πυθ*[*ο*]*κλέους* (220 v. Chr.), *τοῦ φιλοκλείου* 𐅅ΗΗΗ· *καὶ τὸ δάνειον ὃ ἔφη δανείσασθαι παρὰ Πολυβούλου καὶ Ὀρθοκλέους* (200 v. Chr.), *τοῦ εὐτυχείου* ΔΔΔΓ𐅂𐅂ΙΙ· [*κ*]*αὶ τοῦ νησιαδείου* ΗΗΔΔΓ𐅂𐅂𐅂· *παρὰ Φιλλάκου τοῦ Ἡγεκράτου τὸ δάνειον τὸ ἐπὶ τῆι οἰκίαι ἧι ἐπρίατο παρ' Ἀντιγόνου τοῦ Δημό(νου)* [*ὃ*] *ἔφη δανείσασθαι Θε*[*ό*]*δη*[*μο*]*ν τὸν Θεοδ*[*ήμ*]*ου δι' ἐγγύου Εὐκράτου τοῦ Εὐκράτου, τοῦ εὐτυχείου* Η· *παρὰ Ἀγοράλλου τοῦ* [*Ἀρησι*]*μβρότου, Λάμπρωνος, Πολυξένου, τὸ δάνειον ὃ ἔφασαν δανείσασθαι Νίκανδρον παρ' ἱεροποιῶν Ἑβδομίσκου τοῦ Πο*[*λύβου* (210 v. Chr.), *τοῦ*] . . . . *είου* ΗΗΗ· *καὶ τὴν ἐγγύην ἣν ἔφασαν ἐγγυήσασθαι τὸν πάππον αὐτῶν Πολύξενον, Δημοκράτην τοῦ νησια*[*δείου* . .] *vac.*

Dazu B. c. h. XXXIV 146 ff. n. 34 A 27 ff. Archon Polyxenos II. (176 v. Chr.) [*καὶ τόδ*]*ε ἄλλο ἀργύριον ἐδ*[*αν*]*είσαμεν τοῦ ἱστ*[*ια*]*τικοῦ ἀργυ*[*ρί*]*ου· Βου*[*φονιῶνο*]*ς· Τιμαρέτωι Τιμαρέτ*[*ου δ*]*άνειον τοῦ ἱερο*[*ῦ*] *ἀργυρίου δι' ἐγγύων Ἀρ* . . . . . [*το*]*ῦ Σπιλα-(δία), Φιλλάκου το*[*ῦ Ἐμ*]*μενίδου, κατ*[*ὰ*] *συγγραφὴν τὴν κειμ*[*ένην παρὰ*] *Διοφάντωι Σωσιβ*[*ίου· τ*]*οῦ φιλωνιδείου* ΗΗ· *καὶ τοῦ φιλο*[*κλείου*] ΗΗ𐅄· *καὶ τοῦ ξενο*[*κλειδ*]*είου* ΗΗ[𐅄]· *καὶ τοῦ φιλωνιδείου* [Η . .] . · *καὶ τοῦ φιλοκλείου* [Η . . *κ*]*αὶ τοῦ εὐτυχείου* Η· *Ἀπατουριῶ*[*νος· Καλ*]*λίμωι Ἀριστοδήμου* [*δάνειον το*]*ῦ ἱστιατικοῦ ἀργυρίου· τοῦ* . . . . . *ου δι' ἐγγύων Ἀμφία το*[*ῦ Σωσισ*]*τ*[*ράτο*]*υ καὶ Ἀγαθάρχου τοῦ Ἀν*[*σαγόρου*], *κατὰ συγγραφὴν τὴν* [*κειμένην παρ*]*ὰ Διοφάντωι Σωσιβίου* . . .· [*Ἀρ*]*ησιῶνος, Ἀπατουρίω*[*ι* . . . . . ., *ἐπι*]*χωρούσης καὶ τῆς γυνα*[*ικὸς αὐτ*]*οῦ Μελίσσης, δάνειον* [*τοῦ ἱεροῦ*] *ἀργυρίου· τοῦ εὐτυχε*[*ίου δι' ἐγ*]*γύου Σιλήνου τοῦ Σιλ*[*ήνου κατὰ συγγ*]*ραφὴν τὴν κειμένην* [*παρὰ Δ*]*ιοφάντωι Σωσιβίου·* . . . . [*ῶν*]*ος* [*Π*]*ίστει Φερεκλείδο*[*υ τοῦ χερ*]*σονησίου* Η𐅂 *δι' ἐγ*[*γύου Φίλλιος? τοῦ*] *Διδύμου κατὰ συγ*[*γραφὴν*] *τὴν κειμένην πα*[*ρὰ Διοφάντωι*] *Σωσιβίου· Σωτέλει* [*Ποσει*]*δίκου τοῦ εὐτυχε*[*ίου* Η· *καὶ τοῦ σωπατ*]*ρείου* Η𐅂𐅂𐅂 *καὶ τοῦ χερ*[*σο*]*νησίου* Π . . . . . 𐅂ΙΙΙΙ⊏· *καὶ τοῦ νησιαδείου*[. *δι' ἐγγύου* . . . .] *τοῦ Ἀντιγόνου vac.* [*Ποσιδεῶνος?*] *Ὑψήλωι Διόννου τοῦ ἱεροῦ* [*ἀργυρίου· το*]*ῦ φιλωνιδείου* ΗΔΔΓ𐅂ΙΙΙ·

καὶ τ[οῦ] . . . .· [καὶ τοῦ] φιλοκλείου ΗΗΗ𐅄· *καὶ τοῦ . . . . . .*
[καὶ το]ῦ νησιαδείου Δ· *δι' ἐγγύων Σω . . . . μου*
τοῦ Σωσιβίου, Δημ . . . . [κα]τὰ συγγραφὴν τὴν κειμένην
[πα . . . . ρ]ὰ Δ[ι]οφάν[τ]ωι Σωσιβίου. vac.

Danach gehören also zum *ἱστιατικόν* nachweislich die Stiftungen: *γοργίειον, εὐτύχειον, ἐχενίκειον, νησιάδειον, φιλόκλειον, φιλωνίδειον,* ferner *ξενοκλείδειον, σωπάτρειον, χερσονήσιον.*

Nicht erhalten, aber wahrscheinlich zu vermuten ist der Begriff des *ἑστιατικόν* auch in der dritten längeren, leider sehr schlecht erhaltenen Stelle über die Stiftungsgelder B. c. h. XXXV 64 n. 44, 39—47 (aus dem Jahre 203/2).

40 *[καὶ οἵδε δάνεια ἀπέδωκαν τοῦ ἱστιατικοῦ?] τοῦ ἱεροῦ [τοῦ] φιλοκλείου* ΗΗ𐅄· *Ἀριστοδίκη μετὰ κυρίου [τοῦ πατρὸς]*
— *των αν . . . . τοῦ εὐτυ[χ]είου* Χ· *Ἑβδομίσκος Ἀρίσ[τι]ος τ[οῦ] στ[η-*
σιλείου] . . — *λ[ω]νια ὃ ἔφη δανείσασθαι αὐτὸν ἐπὶ τῶι πιθῶνι τοῦ στησιλείου . . .,*
— *ῶνος· τοῦ ἐχενικείου* [Η]Η𐅄 *παρ' ἱεροποιῶν Εὐκλείδου καὶ Τελεσ[αρ-* (205?)
χίδου] — *τοῦ ἐ[χενικείου* ΔΔΔΔΠ . . ., *τοῦ νησιαδείου* 𐅄Δ. *Ἀμπιθάλης Πράξωνος τ . ε-*
— *[καὶ τὴν ἐγγύ]ην ὑπὲ[ρ] Ἀμ[φ]ίη . . τοῦ εὐτυχείου* Η· *Ἀλκίμαχος το[ῦ] ἐ[χ]ε[νι-*
45 *κείου]* — *τοῦ Πραξιμένου τοῦ νησιαδείου* ΗΗΗ· *καὶ τοῦ εὐτυχείου* ΗΗΗ· *τοῦ*
— *τοῦ δανείο[υ] ὃ ἔφη ὀφείλειν τοῦ εὐτυχείου* ΗΗΗ· *Τιμώνα[σσ]α Τελέσων[ος]* —
— *[Π]ερίανδρος Βούλωνος ὃ ἔφη ὀφείλειν χ . . ου τοῦ φιλοκλείου* Η𐅄Δ *vac.*

Mit Recht bemerkt der Herausgeber Dürrbach, daß es sich in diesem Texte wegen der Höhe der Summen um ausgeliehene Kapitalien, nicht etwa um Zinsen handeln müsse, ganz wie in den sämtlichen oben (S. 437 ff.) abgedruckten Stellen zum *ἑστιατικόν*; mit Recht vermißt er, wenn Kapitalsrückzahlung vorliegt, die Angabe der Zinsen, wie z. B. XI 2, 269 a. b 9 zu ergänzen ist:

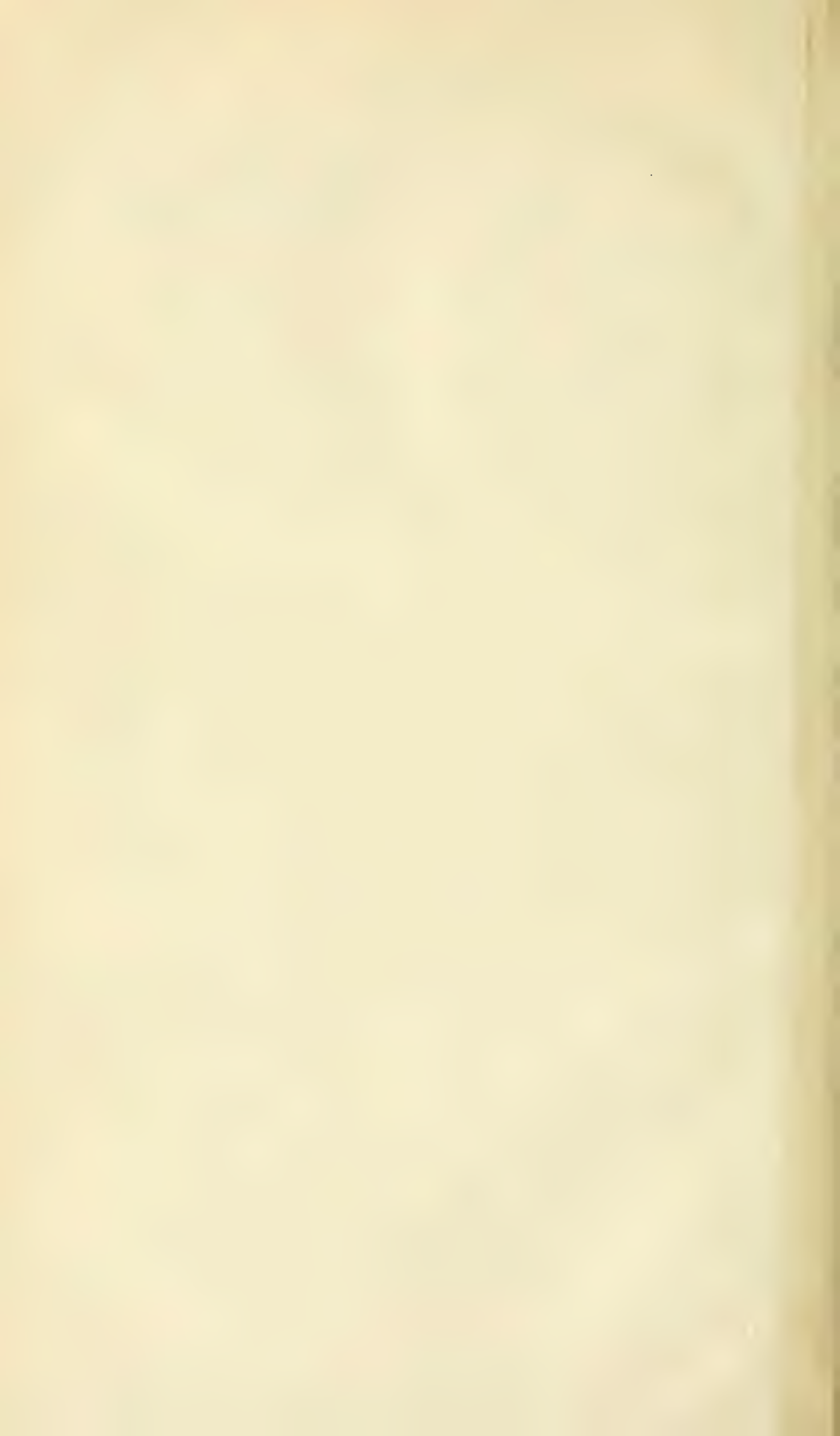
[*ἃς ἀπέδωκε τῶι θ]εῶι* ΧΗΗ *τό τε [ἀ]ρχαῖον καὶ [τὸν τόκον . . . . ὃν ὤφ]ειλε τῶι θε[ῶ]ι* ΗΗΗΗ *vac.*

Wie weit wir das Fortbestehen der einzelnen Stiftungen durch Angaben über die Kapitalsverwaltung oder den Zinseneingang fest-

stellen können, mag die Übersicht auf dem Beiblatt lehren. Sie vereinigt die Angaben über gezahlte Zinsen für Raten der Stiftungskapitalien und über ausgeliehene Kapitalsraten (nur in den Jahren 203/2, 200—190, 176) und über Rückzahlung einzelner Raten (in den Jahren 201, 192). Sie kann aber nur eine vorläufige sein, weil noch nicht alle Urkunden über die Stiftungen im Wortlaut veröffentlicht sind, besonders noch nicht das Inventar des Archon Menethales 229 (vgl. B. c. h. XXXII 122 n. 1) und das des Sosistratos 201 (vgl. XXXII 495).

Kurz angegeben ist in der letzten Spalte der Übersicht auch die zweite wichtige Wirkung der Stiftungen, welche sich darstellt in den auf Grund derselben alljährlich geweihten Schalen oder anderen Gefässen. Über sie ist noch ein Wort hinzuzufügen. Wir haben oben S. 433 vermutet und durch die Jahresrenten der Stiftungen für das Jahr 208 bestätigt gefunden, daß der ganze jährliche Zinsenertrag für die Opfer zur Verfügung gestellt wurde. Trotzdem aber liefern einige Stiftungen, nämlich Nr. 2. 5. 8. 11. 12, neben den Opfern auch noch jährlich geweihte Schalen und die Stiftungen unter Nr. 24 nur solche Schalen. Woher also kam das Geld für diese Schalen und Vasen? Th. Homolle sprach 1887 in seiner grundlegenden Behandlung der Schalenstiftungen (Archives 15) die Vermutung aus, daß die geweihten Schalen jedesmal für das stiftungsgemäße Opfer angeschafft und nach Vollendung der Opferhandlung geweiht worden seien. Aber warum sind dann die Stiftungsschalen auf nur fünf von den Opferstiftungen beschränkt? Und wie kann die zweitälteste und kleinste der Stiftungen, die des Stesileos mit 150 Dr. jährlich, beides, Schalen und Opfer bestreiten? Ich vermute daher lieber, daß es sich bei den Schalenstiftungen um Doppelstiftungen handelt, wie sie uns z. B. aus Delphi[1]) bekannt sind, daß es also in der Stiftung z. B. hieß: *Στησίλεως ἀνέθηκε* 1300 *μὲν δρ. εἰς θυσίαν τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἄλλας δὲ .... δρ. εἰς φιάλας..* Entscheidend für die Frage der Doppelstiftungen könnten Beobachtungen über das Nebeneinanderbestehen beider Stiftungsarten oder über ihr Aufhören sein. Da aber versagen scheinbar die delischen Urkunden. Klarheit über die Dauer der Schalenstiftungen zu gewinnen erscheint unmöglich. Wir besitzen zwar in dem Inventar unter Archon

1) Vgl. Laum II n. 28, 13 *ἀπέστειλε* (sc. *Ἄτταλος*) *τᾶι πόλει εἰς μὲν τὰν τῶν παίδων διδασκαλίαν ἀργ. δρ. Ἀλεξ.* 18000, *εἰς δὲ τὰς τιμὰς καὶ θυσίας δρ.* 3000, ähnlich n. 29 II 7 ff.



Phaidrias (153/2?) aus der Zeit der attischen Herrschaft B. c. h. XXIX 532 ff. wertvolle Angaben über die damals im Tempel des Apollo vereinigten Schalen und Vasen aus Stiftungen, aber wir vermögen nicht zu sagen, wo die älteren Bestände aufhören, die ursprünglich an verschiedenen Aufstellungsorten gestanden hatten, und wo die jüngsten Weihungen anfangen (vgl. B. c. h. XXIX 566). Man kann nur erkennen, daß zwischen 180 und 153 eine Neuaufstellung der geweihten Schalen stattgefunden hat, bei welcher viele Schalen aus dem Andrier-Haus in den Apollotempel gelangt sind und ihre historische Aufstellung verlorengegangen ist. Das war dieselbe Zeit, in welcher auch die Tempelschatzverwaltung umgestaltet wurde. An die Stelle der Hieropöen traten *οἱ καθεσταμένοι ἐπὶ τὴν φυλακὴν τῶν ἱερῶν χρημάτων καὶ τῶν ἄλλων προσόδων τῶν τοῦ θεοῦ* (B. c. h. XXXIV 184). Sie liehen nunmehr die Tempelgelder aus und verwalteten sie mit Hülfe der neugegründeten *τράπεζα ἡ ἐν Δήλωι*, welche ihren Direktor, den *κεχειροτονημένος ἐπὶ τὴν τράπεζαν* von Athen empfing (vgl. XXXIV 181. XXXVI 142). Ob die Stiftungen in gesonderter Verwaltung diese Neuordnung überdauert haben, darüber scheinen die delischen Urkunden aus der Zeit der attischen Herrschaft keine Nachricht zu bieten. So viel aber steht fest, daß bis 171 die Schalenstiftungen wirksam gewesen sind, daß 176 die Opferstiftungen in uneingeschränkter Wirkung ihre zurückgezahlten Kapitalien neu ausgeliehen haben. So kann man die zweitälteste Stiftung, die des Stesileos, über mindestens 130 Jahre, eine der jüngsten, die der Stadt Chersonesos, über mindestens 45 Jahre verfolgen.

Ahrensburg bei Hamburg. ERICH ZIEBARTH.

DER TITEL MÄRTYRER.

Die Frage, wie die Bezeichnung 'Zeuge' für denjenigen, der um des christlichen Glaubens willen den Tod erlitten hat, aufgekommen ist, wurde in neuerer Zeit von Kattenbusch (Zeitschrift f. d. neutestam. Wissenschaft IV 111 ff.) in einem außerordentlich lesenswerten und ertragreichen Aufsatz aufgeworfen, freilich aber nicht zu einem den Verfasser selbst vollbefriedigenden Resultate geführt. K. Holl, der in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum 1914 S. 521 zu ihr zurückkehrte, begann diesen Teil seiner Ausführung: „Kattenbusch hat das Verdienst, in einer viel zu wenig beachteten Abhandlung diese Frage scharf gestellt und eine allen Ansprüchen genügende Antwort darauf vorgeschlagen zu haben. Nur hat er leider selbst nicht gewagt, die von ihm versuchsweise hingeworfene Vermutung festzuhalten, und darum seine Abhandlung mit dem schwermütigen Satze geschlossen: 'In gewissem Maße aber ist und bleibt der Märtyrertitel doch als solcher ein Rätsel'." Holl fährt fort: „Es ist kein Grund zu derartiger Entsagung. Denn der Tatbestand redet hinreichend deutlich. Der Name *μάρτυς* begegnet uns schon in der Urgemeinde und zwar dort als Ehrenname für die Apostel. Am sichersten bezeugt das die von Kattenbusch übersehene Stelle I Cor. 15, 14 f." Diese Ausführungen habe ich (Nachr. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen 1916 S. 424) mit den Worten angeführt: „Der reiche Ertrag, den sein (Kattenbuschs) Aufsatz trotzdem für die Anschauung bot, hat offenbar K. Holl bestimmt, in einer tiefdringenden und ergebnisreichen Untersuchung auf die beiden Worterklärungen Kattenbuschs zurückzukommen, sie besser zu begründen und zugleich zu verbinden." Ich hob nachdrücklich die Wichtigkeit der Arbeit Holls für die Beurteilung der Anschauungen hervor, erklärte aber, daß ich glaubte, die lexikalische Untersuchung anders anlegen zu müssen, und schloß: „Eine Dankesschuld möchte ich mit meiner Polemik gegen Holls lexikalische Ausführungen abtragen und nicht um Worte streiten, wenn ich auch über Worte streiten muß." Es folgte die

Bemerkung, verhängnisvoll sei für den lexikalischen Teil geworden, daß er einfach Kattenbuschs Beobachtungen zum Ausgangspunkte genommen[1]) und es für erwiesen erachtet habe, daß es von Anfang an einen einheitlichen Begriff „Märtyrer" gegeben habe, doch seien Kattenbuschs Untersuchungen überall berichtigt und erweitert.

Holl hat sich dadurch gekränkt gefühlt und versichert oben S. 301 A. 1, er habe Kattenbuschs Arbeit erst nachträglich kennengelernt. Ich bedaure also, durch seine Einleitungsworte und den gesamten Gang seines lexikalischen Teiles zu einem Irrtum verführt worden zu sein. Mögen nun die Fachgenossen, denen ein solcher Irrtum nie begegnet ist, das Urteil sprechen, freilich dabei auch prüfen, ob denn auch nur der leiseste Schatten eines Vorwurfs von mir auf Holl geworfen war. Nur dann würde ich eine Verschuldung darin erblicken. Wenn Holl seine Berichtigung mit den Worten einführt: „Ebenso würde es für die Ausschaltung des Persönlichen nützlich sein, wenn Reitzenstein seine Neigung bekämpfte, Vermutungen darüber anzustellen, wie der Gegner zu seiner Auffassung gekommen sei. Was er auch diesmal wieder S. 424 ff. über mich zu erzählen weiß, hat mich selbst aufs höchste überrascht", muß das bei dem Leser, der den Sachverhalt nicht kennt, wohl falsche Vorstellungen wachrufen. Mir ist es um so unverständlicher, als ich bis dahin ein einziges Mal Anlaß hatte, mich mit Ausführungen Holls auseinanderzusetzen, als ich in des Athanasius Leben des Antonius eine gedankenlose Entlehnung aus einem Pythagoras-Leben nachwies und es daher etwas geringer einschätzen mußte, als Holl das getan hatte (Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissensch. Heidelberg 1914 Abh. 8). Holl wolle mir nachweisen, wo ich dabei anders als mit der höchsten Schätzung und Sympathie von seiner Arbeit gesprochen habe oder worauf sich sein Vorwurf in den Worten 'auch diesmal wieder' überhaupt bezieht.

Da ich im Augenblick leider Anlaß habe, persönliche Angriffe von einer bestimmten Seite nicht unaufgeklärt zu lassen, muß ich notgedrungen noch auf einen zweiten Vorwurf eingehen: „Reitzenstein hätte der Sache besser gedient, wenn er offen ausgesprochen hätte, daß er in der zweiten Darstellung seinen Standpunkt wesentlich

---

1) Ausführung von Hist. mon. 85 A. 4: 'Seine ganze Herleitung der Bezeichnung ist viel zu künstlich und geht nicht von den ältesten Belegstellen, sondern ganz von Kattenbuschs lexikalisch recht anfechtbaren, sonst aber sehr dankenswerten Beobachtungen aus.'

verschoben hat. Es benimmt dem andern die Lust zur Auseinandersetzung, wenn jemand beim zweiten Mal Dinge als selbstverständlich vorträgt, die ihm das erstemal nicht selbstverständlich waren.“ Ich habe, da mir der Vorwurf ganz unverständlich war, einen gemeinsamen Freund, E. Schwartz, um Aufschluß gebeten und von ihm gehört, es handle sich um Folgendes. Als ich in dem Buch Historia monachorum und Historia Lausiaca die Übereinstimmungen in den Idealbildern des Asketen und des Bekenners oder Märtyrers aus dem Begriff Pneumatiker erklären mußte (S. 85 ff.), habe ich kurz gesagt: die Anschauung, daß jeder Bekenner im Besitz des Geistes sei, gehe zurück bis auf ein Evangelienwort, das diesen Sinn ursprünglich (d. h. in Jesu Munde, wenn es bis auf ihn zurückgeht) nicht gehabt zu haben brauche (Mark. 13, 9; Matth. 10, 18; Luk. 12, 11). Jesus habe seinen Jüngern geweissagt, vor Gerichtshöfe und Könige würden sie gestellt werden *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*, das hieße nach dem festen Gebrauch: um dereinst Zeugnis g e g e n s i e abzulegen, daß Jesu Namen ihnen wirklich verkündet sei. Schon die jüngere Wiederholung Luk. 21, 13 mache hieraus fühlbar den festen Begriff des Pneumatikers und den Ehrenstand des Märtyrers (*ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον*); das heiße hier: Zeugnis ablegen dürfen für Christus und seine Kraft; es sei charakteristisch, wie in den weiteren Worten dieser Stelle sofort der feste Sprachgebrauch der Antike eintrete, für den ich auf Geffckens Aufsatz in d. Z. XLV 1910 S. 496 verwies. Bei der erneuten Besprechung der Stellen Nachr. 1916 S. 432 habe ich nun gesagt „Ich muß Bekanntes wiederholen“ und dann begonnen, das Wort in der Fassung des Markus gehe auf semitische Anschauung zurück. Der Jünger erscheine hier als Gesandter Gottes oder Jesu; nimmt das Volk die Botschaft nicht an, s o w e r d e e r Z e u g e w i d e r e s (schon damals gespert). Es folgte ein Verweis auf den Sprachgebrauch im Koran. Ich gebe ‘offen’ zu, daß dieser letztere erst nach Abschluß des Buches während der Ausarbeitung des Aufsatzes mir als Bestätigung hinzugekommen ist[1]), habe aber

1) Ich fragte meinen Freund und Collegen Prof. E. Littmann, ob sich dieser Gebrauch auch in anderen semitischen Sprachen nachweisen ließe; er verwies mich auf den Koran. Der Einschub des entsprechenden Teiles (Nachr. S. 432 von den Worten „Der Sinn der Formel“ ab bis Mitte 433) ist wohl jetzt noch fühlbar. Ich erkundigte mich dann bei anderen Collegen nach den älteren indogermanischen Sprachen und fragte damals auch nach einer etwaigen Entwicklung innerhalb des alten Testamentes. Auf Grund der Auskünfte habe ich dann ‘semitisch’ für ‘jüdisch’

auch nie geglaubt, daß ich in einer Darlegung von 50 Seiten, die einer angekündigten Polemik zuvorkommend meine frühere kurze Andeutung erklären und ergänzen sollte, damit sie für die Sache fruchtbar werde (vgl. Nachr. S. 417), verpflichtet sei, ausschließlich und wortgetreu zu wiederholen, was ich früher gesagt hatte. Jedenfalls weiß ich das eine noch, daß ich gleich das erstemal in der Fassung des Herrenwortes bei Markus 13, 9 (*εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*) und in dem festen Sprachgebrauch der Evangelien, auf den ich verwies, jüdischen Sprachgebrauch meinte und jüdisches Empfinden suchte, natürlich Empfinden der Zeit Jesu. Die Frage, ob dieses Empfinden urjüdisch sei, konnte mir damals gar nicht entgegentreten; wäre sie gestellt worden, hätte ich sie natürlich verneint. Für das Wort Jesu schien mir und scheint mir auch noch durch den Zusammenhang der Stelle ein Verweis auf das jüngste Gericht gegeben (vgl. auch Matth. 12, 41; Luk. 11, 30).[1] Auch bei den Gedanken des Korans kann er wohl noch mitwirken; aber es ist ganz richtig, allgemein semitisch ist diese Nuance nicht, und wer sich berechtigt glaubt, aus zwei zeitlich auseinanderliegenden verschiedenen Darstellungen desselben Grundgedankens je ein Wort (entweder 'dereinst' oder 'semitisch') in die andere zu versetzen, gewinnt einen Widerspruch, der freilich für das, worauf es mir ankam, nichts ausmacht. Ich nehme ungern an[2], daß dies genügt hat, Holl zu der Beschuldigung zu bringen, ich hätte meinen Standpunkt wesentlich geändert, dies mit Bewußtsein getan und darüber absichtlich hinweggetäuscht[3]). Jedenfalls scheint er mir hier 'Vermutungen darüber anzustellen, wie der Gegner zu seiner Auffassung gekommen sei', und sie als Tatsachen zu bieten, leider ohne jede nähere Angabe dessen, was er meint; ich darf

---

eingesetzt. Daß ich damit meinen Standpunkt geändert habe, glaubte ich nicht und glaube ich nicht.

1) Auch wenn Holl, wie Schwartz meint, diesen Gedanken für griechisch oder für modern hält, scheint mir sein Vorwurf gegen mich unbegründet.

2) Ich würde dadurch endlich eine höhnende Bemerkung Holls, Jahrbücher 1916 S. 255, 3 verstehen, in der er zu dem 'dereinst' ein Ausrufungszeichen fügt. Für berechtigt würde ich sie auch dann nicht halten.

3) Ich würde jetzt Luk. 21, 13 nicht mehr ausschließlich aus griechischem Sprachgebrauch erklären, empfinde aber auch jetzt, daß mit dem Eintreten der hellenistischen Vorstellung vom Pneumatiker der Wortgebrauch griechischer wird.

also wohl annehmen, daß er meinen Irrtum jetzt milder als seinen beurteilt.

Doch genug dieser unerquicklichen Auseinandersetzung, zu der mich ein Angriff von anderer Stelle gezwungen hat. Zum philologischen Teil der Erörterung! Holl hält es für nötig auseinanderzusetzen, daß *Ψευδηρακλῆς* nicht ein Herakles sei, der lüge, sondern ein falscher Herakles, verweist weiter auf *Ψευδοφίλιππος, ψευδόμαντις, ψευδόχριστος, ψευδοπροφήτης* und setzt den grammatischen Unterschied von Bildungen wie *ψευδολόγος* breit auseinander. Ich stimme in allem bei und glaube das seit sehr langer Zeit gewußt zu haben. Dennoch, meine ich, trifft es auf unsern Fall nicht ganz zu; Gottesnamen, Königsnamen, Ehrentitel kann man sich in lügnerischer Weise aneignen; der Begriff *μάρτυς* ist zunächst kein Titel; nicht von ihm scheint die Bildung auszugehen, sondern von dem Begriff *ψευδομαρτυρεῖν,* der ja, wie auch Holl zugibt, *τὰ ψευδῆ μαρτυρεῖν* enthält. Das Verbum und die abgeleitete Sachbezeichnung *ψευδομαρτυρία, ψευδομαρτύριον* wird durch die Rechtssprache allgemein. Es fragt sich, wann die Personenbezeichnung *ψευδόμαρτυς* sich bildete und ob sie neben diesen festen termini eine ganz andere Bedeutung wahren oder auch zu Anfang haben konnte[1]. Holl hält das ohne weiteres für erwiesen; ich zweifle daran und bedaure, daß er auf meine Beispiele überhaupt nicht eingegangen ist. Der Satz des Markus 14, 56 *πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν, καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες* . . wird bei Matthaeus 26, 60 (*καὶ ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ . . . καὶ οὐχ εὗρον*) *πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων, ὕστερον δὲ προσελθόντες*

1) Ich will, um neuen Mißverständnissen tunlichst vorzubeugen, die manchem Fachgenossen vielleicht anstößige Annahme auch der zweiten Möglichkeit näher erläutern. Ist aus dem juristischen Begriff *ψευδομαρτυρεῖν* und *ψευδομαρτυρία* zunächst das Scheltwort *ψευδόμαρτυς* gegen den, der sich dieses Vergehens schuldig macht, entstanden, so weiß ich nicht, ob sein Sinn sein sollte 'du bist kein wirklicher Zeuge, d. h. du hast nicht gesehen oder gehört', oder 'du lügst beim Zeugen'. Letzteres ist psychologisch wahrscheinlicher, setzt aber eine gewisse Willkür in der Substantivbildung, zu der alles drängte, voraus. Es entsprachen sich *μαρτυρεῖν : ψευδομαρτυρεῖν, μαρτυρία : ψευδομαρτυρία.* Da wollte man dem *μάρτυς* nicht einen *ψευδομαρτυρητής* entsprechen lassen. Man mußte *ψευδόμαρτυς* bilden. Jedenfalls scheint mir, wenn die Substantivbildung regelgerecht erfolgt ist, eine frühzeitige Erweiterung des Begriffes fast notwendig.

δύο εἶπον . . . Ich glaube, daß Matthaeus nicht sagen will 'die sich fälschlich Zeugen nannten'; er will nach seiner Quelle von lügnerischen Zeugen reden und verwendet *ψευδομαρτυρία* und *ψευδόμαρτυς* in gleichem Sinne. Bezeichnend schien mir vor allem das meines Wissens älteste Zeugnis, Plato Gorg. 472a, über das wir freilich sehr verschieden urteilen. Da Holl an das Gericht der Leser dieser Zeitschrift appellirt hat, deute ich auch meine, also des Beschuldigten, Auffassung kurz an. Sokrates lehnt die Berufung auf das Urteil 'aller Athener' ab; vor Gericht mag man sich Eideshelfer (so möchte ich hier *μάρτυρες* übersetzen)[1]) suchen, nicht in der wissenschaftlichen Untersuchung, wo immer nur einer einen überzeugen und ihn zur *ὁμολογία* bringen, das heißt zum 'Zeugen für sich' machen muß: *καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἕτεροι τοὺς ἑτέρους δοκοῦσιν ἐλέγχειν, ἐπειδὰν τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχωνται καὶ εὐδοκίμους, ὁ δὲ τἀναντία λέγων ἕνα τινὰ παρέχηται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστι πρὸς τὴν ἀλήθειαν. ἐνίοτε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθείη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι. καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσιν ταὐτὰ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ἐὰν βούλῃ κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχέσθαι ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγω. μαρτυρήσουσί σοι . . . . . . ἀλλ' ἐγώ σοι εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ. οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις* (durch Überzeugung zwingen), *ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ᾖ· οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, ἐὰν μὴ ἐγώ σοι μαρτυρῶ εἷς ὢν μόνος, τοὺς δὲ ἄλλους τούτους χαίρειν ἐᾷς.* Holl deutet (oben S. 304): „Die Wahrheit hat Zeugen, und zwar ist in diesem Fall der einzig echte Zeuge für sie Sokrates (*ἐὰν μὴ ἐγώ σοι μαρτυρῶ εἷς ὢν μόνος*); die andern alle sind *ψευδομάρτυρες*, d. h. nur scheinbare, vorgebliche Zeugen." Ich finde davon nichts bei Plato; die aus ihm herausgehobenen Worte sind in ihrer Beziehung völlig mißdeutet. Holl will durchaus für *μάρτυς* einen besonders gehobenen Ton oder Sinn gewinnen —, wenn ich ihn recht verstehe. Aber gerade der fehlt dem ganzen Stück; Zeuge sein für jemand heißt in ihm nur jemandem zustimmen; die Aus-

1) Vgl. unten *συμφήσουσιν . . . εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ . . . μάρτυρα ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω.*

drücke dafür wechseln, doch wird der mit Absicht dem Proceßverfahren angeglichene Hauptausdruck so oft wiederholt, daß er den Gedanken beherrscht. Eben darum kann ich ‘die reizende Bildung’ *καταψευδομαρτυρεῖν*, um deren Übersetzung Holl einen etwas kleinlichen Kampf gegen Corssen führt (S. 304 A. 2), nachdem dieser schon mit würdigem Wort auf die Fortsetzung der Debatte verzichtet hat, nicht von *ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος* trennen und den beiden Worten verschiedene Bedeutung zuschreiben. Plato hat das Substantiv *ψευδομάρτυρας* gewählt, weil er oben das Verbum *καταψευδομαρτυρεῖν* gebraucht hat, und er wählt zugleich *ψευδομάρτυρας*, während er nach dem Zusammenhang ganz gut auch *μάρτυρας* sagen konnte, weil er *ἐκβάλλειν ἐκ τοῦ ἀληθοῦς* sagen will und *πρὸς τὴν ἀλήθειαν* gesagt hat (hinsichtlich der Wahrheit). Sokrates fühlt sich im Besitz der Wahrheit; aus ihm will Polos ihn durch ‘Zeugen für die Unwahrheit’ verdrängen. Aus beiden Gründen müssen die *ψευδομάρτυρες* hier einfach *ψευδομαρτυροῦντες* sein. Die Deutung ‘vorgebliche Zeugen’ (Leute, die nicht Zeugen sind) verdirbt den Sinn; es handelt sich ja auch nicht um Augenzeugen oder Ohrenzeugen. Das ist meine Auffassung. Daß ich von ihr abgehe, wenn Holl mir viele Eideshelfer für sich entgegenstellt, verspreche ich nicht; aber *ψευδομάρτυρες* werde ich sie nicht schelten. Ich habe in lexikalischen Fragen zu oft die Klage des alten Apologeten berechtigt gefunden *inesse et in incredibili verum et in verisimili mendacium* (der Irrtum). So einfach wie Holl die Sache darstellt[1]), liegt sie für mich nicht. Er zählt entsprechende Bildungen (*Ψευδηρακλῆς, ψευδαπόστολος, ψευδοπροφήτης*) auf und dekretirt: was nicht in der Bildung als solcher liegt, kann nicht die ursprüngliche Bedeutung sein. Ich zweifle, ob mit Recht, aber wenigstens soll man dann die Möglichkeit einer Erweiterung nicht ganz außer acht lassen und nicht völlig übersehen, daß neben jenen entsprechenden Bildungen eben nicht Verba und Abstrakta vorkommen, die eine andere Bedeutung haben und daher einwirken können, ja fast müssen. Auch in der Wortableitung und dem Bedeutungswandel gibt es etwas wie Analogiebildungen und entscheidet nicht immer die strengste Logik[2]).

1) S. 304 „man kann keinen Augenblick im Zweifel sein.“

2) Ich gehe hier zunächst von dem Wortgebrauch aus; entspricht zu Platos Zeit *ψευδόμαρτυς* in der Bedeutung ganz dem Worte *ψευδομαρτυρεῖν*, so zweifle ich, ob bei der ursprünglichen Bildung ein Unterschied beabsichtigt war.

Holl sagt (S. 303) „Natürlich wird ein *ψευδοπροφήτης* sachlich immer zugleich einer sein, der Lügen vorbringt“, belehrt uns aber dabei, daß „nach den üblichen Denkregeln“ wohl einer, der ein wahrer Prophet ist, gelegentlich etwas Irriges weissagen, aber wer keinen Anspruch auf den Namen eines Propheten hat, überhaupt niemals eine wahre prophetische Aussage machen kann. Ich weiß nicht, ob die Griechen stets diese Überlegung angestellt und den Lügenpropheten so viel milder als den falschen Propheten beurteilt hätten. Aber wenn Holl nun wieder aus dieser vielleicht übertriebenen Skepsis zu folgern scheint (S. 301. 302), daß mir die Gesetze der griechischen Wortbildung unbekannt geblieben seien, so hat er wieder Nachr. S. 464 mißdeutet.

Hierzu stimmt nach meiner Auffassung die Paulusstelle, von der Holl ausgeht. Man lese I Cor. 15, 12—17 einmal im Zusammenhang. Deutlich ist, daß Paulus mit dem Wort *ἐμαρτυρήσαμεν* dasselbe ausdrückt, wie vorher (v. 11) mit *κηρύσσομεν* und (v. 12) mit *κηρύσσεται* und daß (v. 14) *τὸ κήρυγμα* dem Sinne nach für *ἡ μαρτυρία* steht. Deutlich ferner, daß er mit der scharfen Gegenüberstellung von *ὅτι ἤγειρεν* und *ὃν οὐκ ἤγειρεν* den Begriff des *ψεύδεσθαι* begründen will, dieser also für ihn in den Worten *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* enthalten sein muß. Nicht um 'vorgebliche Zeugen der Auferstehung', sondern um lügnerische Verkündiger der Auferstehung handelt es sich also hier. Wir müssen, wie ich früher schon ausführte, den juristischen Begriff Zeuge hier fernhalten. Die Grundvorstellung kann gar nicht sein: Gott ist der Angeklagte; ihm wird vorgeworfen, er habe Christus auferweckt; die Zeugen, die er für sich aufstellt, um zu erweisen, daß er es nicht getan habe, sagen gegen ihn aus, er habe es getan, und erweisen sich damit als 'vorgebliche Zeugen für ihn'. Der ganze Gedanke 'wenn ich gegen Gott aussage, er habe Christum auferweckt, und dies nicht wahr ist, so bin ich ein vorgeblich von ihm oder für ihn aufgestellter Zeuge' schiene mir schief. Wohl liegt — ich gebe das zu — eine Bezeichnung (nicht ein Titel; das ist gerade für Paulus nur *ἀπόστολος*) *μάρτυς τοῦ θεοῦ* voraus. Aber eine unberechtigte Übertragung aus dem voll abgeschlossenen Anfangsteil des Kapitels führt Holl zu der Behauptung (in d. Z. 302), daß diese Bezeichnung für die Zeugen (Augenzeugen) der Auferstehung geprägt sei; sie charakterisirt die Haupttätigkeit des Sendboten Gottes, die feierliche Verkündigung. Nach demselben

Sprachgebrauch heißt in der Apokalypse (3, 14, vgl. 1, 5) Christus selbst der *πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς*, und dieser Bezeichnung entspricht in der Offenbarung des Lichtgesandten der Mandäer (r. Genzâ IV, Brandt Mandäische Schriften S. 113. 114) die immer wiederholte Einleitungsformel: 'ich bin der treuliche Gesandte, in dem keine Lüge ist, der treuliche, in dem nicht ist Lüge, und ist in ihm weder Mangel noch Fehl'[1]). Bezeichnet aber die von Paulus pointirt gebildete Wendung *ψευδόμαρτυς τοῦ θεοῦ* den Gesandten, der lügt, nicht den, der sich fälschlich den Namen beilegt, so muß er den griechischen juristischen Ausdruck, an den er bei seiner Schöpfung sich anschließt, entsprechend verstanden haben, nämlich als Bezeichnung eines Zeugen, der lügt.

Doch wir haben ja nicht über die Bedeutung von *ψευδόμαρτυς* gestritten, sondern über die Bedeutung der frühchristlichen Bezeichnung *μάρτυς*. Warum sagt Holl nicht, daß ich in demselben Zusammenhang ausdrücklich erklärt habe (Nachr. S. 464), daß ich an sich für meine Behauptungen seine Deutung von *ψευδόμαρτυς* ebenso ruhig annehmen könnte wie die meine, und spricht so, als ob mit der Widerlegung der meinen alles abgetan sei? Ich habe a. a. O. betont, daß die Bezeichnung *μάρτυς* für Märtyrer nicht urchristlich sein kann, weil sie nicht allgemein-christlich ist. Ignatius, der Hirt des Hermas und einzelne Gnostiker meiden sie, und mit ihrem Sprachgebrauch stimmt der lateinische Westen im wesentlichen überein. Ich verlangte eine Scheidung der neutestamentlichen Bücher und wies für die Apokalypse und Teile der Apostelgeschichte und des Lukas-Evangeliums bestimmten Sprachgebrauch nach, zeigte, wie schon die Pastoralbriefe von der rhetorisch-philosophischen Terminologie (die *μαρτυρία* liegt in dem Auftreten und Leben) beeinflußt sind, wies den Einfluß der Rechtsänderung seit dem formellen Verbot des Christentums nach (jetzt entsteht der Begriff *ὁμολογητής* und scheidet sich allmählich vom *μάρτυς*), suchte die Umbildung sowohl des judenchristlichen wie des hellenistischen Sprachgebrauches in der Gnosis zu erweisen und bin noch auf manche andere sprachlich und sachlich wichtige Frage eingegangen, über die ich mir voll bewußt bin nicht das letzte Wort haben sprechen zu können. Nach-

1) Vgl. für die Wiedergabe des Begriffes *πιστός* Brandt S. 6 A. 3 und Mandäische Religion § 63. Der Ursprung der offenbar hellenistischen Formel könnte in Persien zu suchen sein. Die Stelle der Apokalypse vermag ich nicht nur aus Psalm 88, 38 zu erklären.

prüfung und Mitarbeit, auch Polemik wäre mir dringend erwünscht, und gern hätte ich von einem Kenner wie Holl gelernt. Nur kann ich es nicht, solange er jede Scheidung des allgemein griechischen und des spezifisch christlichen Sprachgebrauches ablehnt und aus allen Stellen der frühchristlichen Literatur, wo das Wort in irgendeinem Sinne erscheint, die Existenz eines urchristlichen Titels nachweist und dessen Bedeutung erschließt, indem er sie alle addirt[1]).

1) Paulus I Cor. 15, 15 bezeugt einen Titel *μάρτυρες θεοῦ* und nimmt ihn auch für sich in Anspruch; Paulus hat den Herrn gesehen; also ist, wer den Herrn gesehen hat, *μάρτυς τοῦ θεοῦ*. Paulus ist Apostel; die Apostel haben den Herrn gesehen; also ist ihr eigentlicher Titel *μάρτυρες τοῦ θεοῦ*. Der Prophet kann *μάρτυς τοῦ θεοῦ* genannt werden, also umfaßt der Titel auch alles, was vom Propheten gilt. Stephanus ist Märtyrer und hat den Herrn gesehen. Der Märtyrer heißt also danach, daß er den Herrn gesehen hat. Wendet man ein 'er sieht ihn vor dem Tode', so ist die Antwort zunächst, 'aber in der Todesstunde'; wird das 'kleinlich' nachgeprüft, so heißt es 'der Märtyrer ist vom Augenblick der Verhaftung an Todesanwärter; von da an darf man auch die Todesstunde zählen' (Jahrb. 1916 S. 257 A. 1). Weist man auf Apok. 11, 7 hin, wo auch das nicht mehr paßt, so fragt Holl mit Entrüstung, wo er denn behauptet habe, daß der christliche Blutzeuge *μάρτυς* durch seinen Tod werde; das Grundlegende sei eben das 'Zeugen', das 'Bezeugen' (in d. Z. S. 307 A.). Aber dabei lese ich Jahrb. 1916 S. 255, daß der Zeuge in vollem Sinne Augenzeuge ist und die Märtyrer eine Gottestat bezeugten, die sie im eigentlichen Sinne gesehen hatten, und ebenda S. 257 A. 1, ein Zeugnis in Worten sei nicht notwendig; es konnte den Christen auch genügen, wenn sie auf dem Antlitz des Märtyrers die himmlische *δόξα* wahrnahmen; das war hinreichender Beweis dafür, daß der lebendige Herr sich ihm gezeigt hatte. Und Jahrb. 1914 S. 524 sehe ich die Scheidung von *ὁμολογητής* und *μάρτυς* bis in die Urzeit heraufgerückt; es scheine, daß die Begnadung (den Herrn zu schauen) als auf diejenigen Fälle eingeschränkt galt, bei denen es sich um Leben und Tod handelte. Ich empfinde es als einen Wechsel, wenn uns jetzt als letztes, an sich nicht gerade überraschendes Wort mitgeteilt wird, nach altchristlicher Anschauung werde man dadurch zum *μάρτυς*, daß man etwas „bezeugt" (in d. Z. 307 A.), aber ich bezweifle nicht, daß Holl es nicht als Wechsel empfindet. Er hat, um alle Stellen der frühchristlichen Literatur auf eine Anschauung zurückführen zu können, diese Anschauung sich aus zwei Bedeutungen des Wortes *μάρτυς* zusammengesetzt, die auf verschiedenen Gebrauch zurückgehen (Augenzeuge und Aussagender) und außerdem noch zwei Hilfsconstructionen (*μάρτυς* gleich *ἀπόστολος* und *μάρτυς* gleich *προφήτης*) zugefügt. Aus solcher unklaren Vermengung entsteht keine historische Begriffsbildung. Der Erörterung bereitet das nun Schwierigkeiten. Sprechen wir von der Behauptung, der *μάρτυς* heiße so, weil er den Herrn gesehen habe, so antwortet Holl: nein,

So kann die lexikalische Arbeit meines Erachtens nur unklare oder gar irreführende Bilder geben. Doch das habe ich in jenem Aufsatz der Nachrichten ausführlich dargelegt und in dem Nachtrag versucht, eine herbe Polemik mit Ruhe zu berichtigen. Wenn sie jetzt gesteigert wiederholt wird, mag die Nervenanspannung, die uns allen die große, aber schwere Zeit bringt, bei uns beiden wohl einzelne Schärfen oder Empfindlichkeiten erklären. Weil ich hoffe, daß wir beide später den Gegner wieder besser verstehen werden, breche ich die Polemik ab. Nur 'das Persönliche' mußte bald erledigt werden, weil es sonst Unheil anrichtet. Im übrigen mag über *ψευδομάρτυρες* jetzt der von Holl angerufene Gerichtshof entscheiden.

Göttingen. R. REITZENSTEIN.

---

sondern davon, daß er zeugt; sprechen wir von der letzteren Tätigkeit, so hält er uns entgegen: er hat doch aber den Herrn gesehen. Das Resultat muß für beide Seiten unbefriedigend sein und wird es um so mehr, weil Holl aus den angeführten Stellen oder Einwänden (z. B. Warum heißt nicht jeder, der den Herrn gesehen hat, *μάρτυς*?) nur auswählt, was ihm paßt, und sich gern an ein Einzelwort klammert. Wendet Corssen, wie früher auch ich, gegen die falschen Schlüsse aus der Erwähnung der Apostel als Zeugen der Auferstehung Jesu ein, sie würden hier nicht als Propheten, sondern als Zeugen eines realen Vorganges so genannt, so fragt Holl: „Schließen sich denn Prophet sein und Zeuge eines realen Vorganges sein gegenseitig aus? War das Gesicht Jes. 6 nicht auch ein realer Vorgang?“ usf. (in d. Z. 306 A. 1). Ich habe schon früher (nicht gegen Holl) Nachr. S. 465 betont, daß ich aus Stellen wie Apg. 2, 32 *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες* lexikalisch gar nichts entnehme; kein Grieche konnte anders reden; an einen Ehrentitel kann man gar nicht denken. Selbst der Auftrag Apg. 1, 8 *ἔσεσθέ μου μάρτυρες* bezeugt vielleicht Einfluß eines semitischen Sprachgebrauches, aber weder einen Titel noch die Gleichsetzung mit *προφήτης*. Daß Holl eine Stelle wie Apok. 11, 3 übergehe, weil sie allein steht, hat wohl niemand gewünscht, wohl aber, daß er nach den verschiedenen Schriften und dem Grundsinn des Wortes an den einzelnen Stellen Kategorien scheide und nicht nach wenigen, z. T. willkürlich gedeuteten Stellen eine allgemeine, in sich unklare Grundanschauung der Christenheit construire. Eine Fülle historischer Erkenntnisse geht uns dabei verloren, die sich aus einer sorgfältigen Scheidung und Specialisirung ergeben können.

KRITISCHER APPARAT ZU OVIDS REMEDIA.

Ich hatte gehofft, daß Sigmund Tafel, der auf meinen Rat in seiner Dissertation (Die Überlieferungsgeschichte von Ovids Carmina amatoria, verfolgt bis zum 11. Jahrh. Diss. München 1909, Tübingen 1910) die Geschichte von Ovids Liebesdichtungen klar und hübsch behandelt hat, uns in einigen Jahren die so nötige kritische Ausgabe dieser Gedichte bescheren werde, von der wir ja bisher nur einen brauchbaren Teil haben, Sedlmayers Ausgabe der Heroides, Wien 1886. Nun ist er, wie so viele andere wackere und hoffnungsreiche Jünglinge, vor dem Feinde gefallen. Damit des jungen Freundes Arbeit nicht ganz verloren gehe, bringe ich hier, was in Kürze sich abschließen ließ: die Photographien des Etonensis und von *T* hat mir die Mutter des Gefallenen auf meine Bitte bereitwilligst übersandt; Korns Vergleichung des Regius, mit der schon Tafel gearbeitet hatte, hat mir Herr Prof. Dr. Magnus von neuem freundlichst zur Verfügung gestellt. Um in den mannigfaltigen Brechungen der Vulgata wenigstens einen festen Punkt zu haben, hab ich hie und da die Lesungen der Augsburger Ausgabe von 1471 zugefügt. Ich weiß sehr wohl, daß es damit nicht getan ist, daß neben neuer Vergleichung von *R* durchaus die jüngern Handschriften (auch manche des Heinsius wird sich noch bestimmen lassen) durchforscht und auch in den Apparat herangezogen werden müssen, denn ich bin überzeugt, daß einem Teile von ihnen ein drittes Apographon des Archetypus, das selbständig neben *R* und *E* steht, zugrunde liegt. Das aber ist eine Arbeit, die noch viel Zeit erfordert und sich zum Teil erst wird lösen lassen, wenn der Druck des Krieges nicht mehr auf uns lasten wird. Einstweilen wird das von Tafel gesammelte, von mir verarbeitete Material ausreichen: der Stellen, an denen weitere Sicherung unbedingt nötig ist, sind nicht viele.

R = Regius Heinsii, Paris. lat. 7311 saec. IX–X: Collation von Korn
E = Eton Bl. 6. 5 saec. XI: Photographien
T = Florilegium des Paris. lat. 8069 saec. X–XI: Photographie

a = Liber publij nasonis Ouidij de remedio Amoris feliciter explicit. Impressus in Augusta per Gintherum zainer ex Reutlingen progenitum Anno domini MCCCCLXXI° XV° kal. februarij (Hain 12216)

Die Angaben beziehen sich auf den guten Text von Ehwald (Leipzig, Teubner 1897); die Stellen, an denen ich von ihm abweichen muß, werden unten besprochen. Rein orthographische Varianten und ganz wertlose Correcturen der ersten Hände hab ich übergangen.

OVIDII NASONIS ARTIS AMATORIAE LIBER III EXPL̃: INCIPIT EIVSDEM REMEDIORVM LIBER I *R*, *titulus nullus a manu prima in E*; *in T excerptis praemissum* Ovid. Naso 4 toties *R*, totiēs (*sed virgula a m. 2 ut vid.*) *E* 5 τydides *R*, titides *E* 8 faciem R^1 9. 10 *habet E*, *om. R* 9 posses *E*, possis *a* 11 nec *R*, nunc *E* 13. 14 *habet T* 13 amat *RET*, amans *Ehwald* feliciter R^1ET, ł fallaciter R^2 *in margine* ardens '*Puteanei optimi*' *lectionem commendavit Heinsius*, ardet *RET*; ardens *iungendum est cum* gaudeat 14 nauiget *RT*, -gat *corr. in* -get E^1 ille R^2ET, illa R^1 15 regna *R*, regnat *E* 16 *omisit*, *sed in marg. addidit* E^1 17 nodatus *a*, nudatus *RE* amator RE^2, amotor E^1 19 fodit *Heinsius ex* '*quatuor scriptis*', fodiat *RE* pectora *RE*, uiscera '*rectius Iureti excerpta cum Puteaneo*' *Heinsius*

20 pacis amator *RE*, *ss.* i. cupido *R* 21 Qui nisi *R*, *item E*, *sed* ui *scripsit* E^2 *pro erasis aliis* amore ER^3, amare R^1 25 nudis *R*, longis *E* 26 tua *RE*, *sed* t *in E ex* u tela carent R^2E^2, te lacerent R^1E^1 28 eat *R*, *et E poſt rasuram*, erat E^1 29 maternas *RE*, s. uenerias R^2 *in marg.* tuto *R*, totos *E* 30 fit *R et E* 32 Et tegat *R*, Egeat *E* 34 qualibet *R et E*, *sed in hoc* cũ *supra* qua *scripsit* E^2, *quod est nihil nisi interpretamentum ablativi* (*item v. 52* cũ *supra* exemplo) 35 blanditias RE^2, blandotias E^1 rigido ER^2, regido R^1 37 contentus *E*, comptus (*cui si praefixit* R^2) *R* sine crimine *R*, funere (*ss.* sin ł crimine E^1) *E* 38 Non *R*, Nec *E* fax auidos *R*, fafx uidos *E* 39 gemmatas ER^2, -tos R^1 alas ER^2, alus R^1

42 om̃i *E*, somni *R* 45. 46 *habet T* salutares ETR^2, saluteres R^1 47 *om. E* erculeo R^1 51 si quid *E*, si quis *R* 53. 54 *habet T* propositum *RE*, -tus *T* 54 Nec seruum *RE*, Hec seruus *T* sui *Heinsius* (*cf. v. 42*), suum

E, tui *RT* 55 Vixisset *R*, Vuxisset *E* 56 nouies *RE* 57 moriens *R*, mories *E* arce *ER*², arte *R*¹ 58 uento *R*, uenato *E* 59 contra sua uispera (uisc- *R*²) *R*, contra suos filios uiscera *E* matrem *R*, matre *E*

60 uirum *ER*², urum *R*¹ 62 meruisset *R*, potuisset *E* 63 pasi//phaen *R*, passiphen *E* 64 phedre turpis abebit (abibit *R*²) *R*, federatur (a *praefixit E*¹, *ut interpretamentum?*) pisa bibis *E* 65 parin *ER*², par/// *R*¹ menelaus *R*², me *R*¹, ne//laus (me *supra* ne *add. E*¹) *E* 70 cum sociis *RE*, compositis *vel* consilii *Riese* eat *R*, erit *E* 71 erat *R*, erit *E* didiciſtis *R*, uoluiſti (*sic*) *E* 73 dominis suppressa *R*, dñi sup̄ma *E*, uitiis suppressa *codd. aliquot recc., recepta glossa, quae sensum bene explicat*; *cf. Heinsius* 74 fauete *R*, faueto *E* 78 tua (e *supra* a *E*¹) est *E*, tua eſt *R* 79 modici *E*, medici *R*

81. 82 *habet T* 82 resistat *a*, resistet *RET* 84 quae *RE*, quod *ex 'scriptis plerisque' et allegato v. 10 Heinsius* 85 spitiantibus (*in* spat- *corr. R*²) *R*, potantib; *E* 87 reuelli *R*, belli (*sed* re *ss. E*¹) *E* 88 acta *R*, ipsa *E* 89. 90 *habet T* 89 circumspice (-spe- *in* -spi- *corr. E*¹) *RE*, circū inspice *T* 91 sero *E*, sera *R* 92 mala *E*, male *R* 93 nec te *E*, nec te nec te *R* 95 amor *R*, *sine lacuna om. E* 97 magnis de *E*, de magnis *R*

100 Non *R*, Nec *E* tuos *R*, tuas *E* 101 fuerat primo *R*, primo fuerat *E* 102 longę *R*, lente *E* 103 delectat *E*, dilectat *R* fructum *R*, fruct' *E* 104 idem *E et R*, *sed* id *in loco adraso scr. R*² 106 mala *E*, male *in* mala *corr. R*¹ radices *RE*², radice *E*¹ 107 Si *E*, Sic *R* 109 agro *corr. in* aegro *R*¹, ergro *E*¹ 111 Qua *E*, Quam *R* poeantius *R*, pheantius (-cius *E*²) *E* 112 Debuerat celeri *E*, Caetera debuerat *R*, Certa debuerat *'Puteani et Iureti codex' Heinsius* manu *E*, manum *R* 113 sanatus creditur annos *R*, annos sanatus creditur *E* 114 imposuisse *RE*², impossusse *E*¹ manum *ER*², manu *R*¹ 116 Admoueo *ER*², Admeueo *R*¹ tibi *RE*, quoque *codd. recc.* 118 Aut *R*¹*E*, Haud (*ss.* non) *R*² procubuere (-es *E*) *ER*², procumbere *R*¹ 119–126 *habet T* 119 Cum *RT*, Dum *E* est *RT*, *om. E*

121 descendere *ER*², disc- *R*¹ 122 natator *RE*, natatator *T* 123 arte *omiserat, post add. E*¹ 126 ueris *ET*, ueneris *R*

erit *RE*, ero *T* 131 Temporis ars medicinae (-na *tacite corr. Heinsius*) fere est *R*, Temporib. medicina valet *Ea* tempore *R*, -ra *E* prosunt *R*, ꝓsã *E* 133 uitia RE^2, *om.* E^1 135 noſtrę m. arti *R*, nr̃a m. arte *E* 137 ut fęcere *R*, q(uod) fecere *E* 139—144 *habet T*

140 *de diabolo in suum usum transfert Isid. sent. 3, 5, 7* faces *RE* (*Isid.*), fasces *T* 141 uino *RT*, limo *E* 142 palustris *RE*, plaustris *T* 143 amat ETR^2, amt R^1 146 Alea *R*, Allia *E* tempora (timp- *E*) ER^2, -re R^1 147 am̃o si ne *E*, animoso in *R* uulnere neruos *R*, uulnera uire (*sic*) *E* 149 sequi ER^2, si qui R^1 odit ER^2, odet R^1 150 uacuae *R*, uacua *E* 151 amici RE^2, amicis E^1 153 iuuenalia *R*, iuenilia *E* 154 Suscipe *E*, Suspice *R* delicie *a* , dulicie *E*, dile ///// R^1, dilectę R^2 155 magni *E*, magna *R* triumphi *R*, triũph' *E* 156 ui//d & *E* 157 parthasq. *R*, parthiq. *E* 158 tropea *R*, trophea *E* 159 Ut *R*, Et *corr. in* Vt E^1 //&ola *R*, letholia *E*

161 Quaeritis *R*, Querit(ur) *E* 164 Transtulerant *RE* (*in E ante erasa* P), -at *a* 165 Siue *R*, Sine *E* operam bellis *R*, opera uelli *E* gerebat *R*, gereba/t (*erasa* n?) *E* 166 Sine foro *E*, Siuero *R* uacuum *R*, uacaum *corr. in* uacuum *E* 167 nil ER^2, nihil R^1 170 *omisit, sed in marg. suppl.* E^1 cure *E*, curaeę *R* 171 iube *E*, iubet *R* subponere *R*, sub pondere *E* 173 cerealia *E*, cerialia *corr. in* cerealia R^1 177 iucundo *R*, iocundos (s *erasa*) E^1 178 tondentes *a*, //tandentes *E*, tot dantes *R* gramen *E*, graumen R 179 rupes pręruptaq. *R*, rupesq; p̃ruptasq. (s *utrubique erasa*) *E*

180 referent *R*, -unt *E* 182 Nec *R*, Hec *E* comites *R*, -te *E* canes *R*, canum *E* 183 alia *R*, alinc *E* 185 suppoſitos *Iureti excerpta, Bern. 478*, compoſitos *RE* examina ER^2, exanima R^1 fumos *R*, fumis *E* 186 releuent *R*, reuelent *E* 187 formosa *E*, -onsa *R* 188 hiemps *R*, iem p̃ns *E* 189. 190 *habet E, om. R* 190 Colligit *E*, Deligit '*Puteaneus et duo alii' Heinsius*; *cf. Carm. Salisburg.* (*PMA II p. 646*) *11, 20* in nova sub nudo qui pede musta fluant 191 desectas *R*, defectas *E ut vid.* 192 pectine uerrit *R*, pectina (*corr. in* -ne E^1) uersat *E* 196 Stetq. *R*, S&q; *E* oper ta *E*, operata *R* 198 pennis *E*, pinnis *R* 199 uenandi ER^2, uendi R^1

202 frondosis *R*, frondisis (o *supra* i *priorem*) *E* 203 for-

midine *ER*², formine *R*¹ 204 cadat *ER*², cada *R*¹ 205 sq. *habet T* 205 fatigatum *RE*, -tus *T* puell(a)e *RE*, puella *T* 206 pingui *RT*, dulci *E* 207 studium *bis E, semel R* alite *R*, te lite *E* 210 sub primis *'unus cod.' Heinsii*, supremis *R*, sup̄mis *E*, sub parvis *Bentley* 211 donec *E*, donet *R* 212 eris *R*, erit *E*

220 Allia *Aldina*, alea *RE et codd. Heinsii a* 222 ut *R*, nec *E* 224 parthus *R*, parahus *E* 228 negata *R*, negatata *E* 230 leuabis *'prima editio et scripti' Heinsius*, lauabis *REa* 231 animo *R*, an mo *E* 234 unus *R*¹*E*, solus *R*² 235 iuga prima *R*, prima iuga *E* 236 *auct. dub. nom. gramm. V 576, 17* cingula generis feminini, ut Ovidius: nova — equom lędat *RE*, laedit (*gramm.*) 237 laribus patriis *R*, patriis laribus *E* pigebit *R*, -bat *corr. in* -bit *E*¹ 238 Sed *R*, Et *E* 239 reuocabit *a*, -uit *RE*

240 Pretendens *E*, Prętendes *R* 243 discedere *E*, dediscere *R* lentus *R*, letus *E* 244 sine *R*, signe (g *erasa*) *E* 247 Quidquid et afueris *R*, Quid quod & abfueris *E* 249 hemoniae *R*, eumonie *E* 252 sacro *R*, sacra *corr. in* -o *E*¹ 254 rumpet *R*, rup& (p *alteram supra* u *add. E*¹) *E* 259 recantatas *R*, recantas *E* deponent *R*, -ant *E*

261 Quid *R*, Qua *E*¹, *unde* u *erasit et per caudam litterae* Q *lineolam transversam addidit E*², *ut quae nunc cernuntur legendae sint* Quia, *sed vide an voluerit* Quod phasiace *E*, pasiphe *R* 263 profuerunt R, -rant *E* 264 sua neritias *R*, tibi naricias *E* 265 ospes *E*, hospis *R* 267 ne *R*, nec *E* ferus *R*, f&rus *E* 268 et *R*, in *E* 272 Dulichium *R*, Dulichilium *E* detinuisse *R*, detenuisse *E* 275. 276 *uno versu exhibet E* 275 ut *R*, u *E* 277 munere *E*, numere *R* 278 minus *R*, miuns *E* 279 mota *R*, nota *E*

281 Quae *R*, Quid *E* non hic *R*, ñ tibi (tibi *erasum*) hi(c *add. E*¹) *E* troia *R*, tioia *E* 282 rursus *R*, rursus (*ss.* ł resus *E*¹) *E*, rhesus *'optimus Puteaneus' Heinsii* 283 hic pax *E*, et pax *R* 284 tuo *E*, tua *R* 285 loquebatur *E*, loq- *ex* coq- *corr. R* 287 circe *R*, circa *E* artes *R*, arces *E* 288 illis *R*, illic *E* 291 domina *R*, dñe *E* 293. 294 *sunt in T* 295 Sed cui *RE*, Si cui *Heinsius 'cum duobus scriptis'* 296 eget *E*, egit *R* 297—300 *leguntur in T* 298 Nec *RE*, Hec *T* et uelles *R*, euelles *E*¹ (*bis correctum et in margine et in contextu ab E*¹), & uelle *T*

302 titulum *Heinsius ex codd. aliquibus ut videtur*, -lo *R*, -los *E*; *cf. Tib. 2, 4, 55* 303—308 *habet T* 304 iacere *ET*, lacere *R* 305 amari *ET*, amori *R* 306 heu *ET*, hea *R* 308 Haec refer *RT*, Nec difer *E* 309 possis '*meliores*' *Heinsii*, posses *RE* illis *R*, illi *E* 311 cura *R*, cure *E* puella *ex* -le *corr. R*, puelle *E* 313 podaliribus *R*, polidarius *E* 314 turpiter *R*, iupturpiter *E* 317 noſtrae sunt *R*, sunt nr̃e *E*

320 Et *Puteaneus Heinsii*, Nec *RE* uere *R*, uerum *E* 321 *E bis habet et suo loco et poſt 317 in marg.*, *item ab E*[1] 321 nec *Puteaneus Heinsii*, et *RE utroque loco* poscit *E*, poscat *R* 325 Quam *E*, Qua *R*; *cf. Heinsius* 326 limite *R*, limine te *E* 330 Et *R*, E *E* 333 uti *E*, ut *R* puella *R*, puelle *E* 334 manum *R*, manus *E* 337 Durius *R*, Duriter *E* inambulet *R*, ãbul& *E* 338 habent uitium *RE*, habent tumidae ς fascia *R*, facia *E*[1] 339 dentuta *R*, denta *E* narra *E*, nerra *R* illi *R*, illa *E*

340 illa refer *R*, ille refert *E* 342 mane *R*, mar̈ *E* 343 Auferimur *E*, -mus *R* 344 sui *E*, tui *R* 345 Saepe ubi sit *R*, sit Sepe ubi sit *E* ames *R*, amas *E* requiras *R*, -ris *E* tãmulta *R*, eam tam multa *E* 346 Decipit hoc *R*, hac Decipit hac *E* oculos *E*, oculis *R* aegide *R*, egit *E* 347 dep̄ndes *E*, deprehendes *R* 348 excidet *E*, exidet *R* 350 multas (*sic*) *RE*, multos (*sic et a*) *falso ex Regio testatur Heinsius* 351 sua cum linet *E*, cum linit *R*, cum collinit *Riese* (sua collinet *Puteaneus Heinsii*) 352 nec *R*, ñ *E* eas *R*, ut eas *E* 354 tepidos *R*, tepides *corr. in* -os *E* oesopa *R*, esopa *E* 355 redolent *R*, redoleat *corr. in* -ent *E* phineu *E*, phine// *R*[1] 356 hinc ſtomacha (*corr. in* -o) nause *R*, inſtomacho nausea *E* *in fine* meo est *RE* 357 medio ueneris *R*, ueneris meo (*ss.* di) *E* 358 est *R*, *om. E*

360 concipe *R*, concipe (*sed* re *supra* pe *add. E*[1]) *E* 361 noſtros quidam *R*, quidam noſtros *E* 364 Quod *R*, Qui *E* impugnent *Heinsius*, -et *REa* 365 detractat *R*, detrat att *E* homeri *E*, homori *R* 366 zoile *R*, zo illẽ *E* 368 huc *E*, huic *R* troia deos *R*, troiados *E* 370 iouis *E*, iocus *R* 371 quem *E*, qcem (v *supra* c *R*[1]) *R* licentia *R*, lincentia *E* 372 quidq; // (*erasae duae*) *R*, queq; *E* 375 sonent *E*, sonant *R* tragici tragico (s *supra* o *E*[1]) decet *E*, tragiaci decet (*supra* decet *add.* tumidos *R*[1]) *R* 376 Vsibus e *R*, Versib; in *E* 378 tra-

hat *R*, trait (h *supra* ai *E*¹) *E* 379 elegeia *R*, helegia *E* cant& amores *E*, canta mores (*ss.* cantat amores *R*¹) *R*

380 ludat *E*, laudat *R* 383 andromaches *R*, -chẽ *E* 384 andromache *R*, -chẽ *E* quisquis agat *R*, si quis *nil amplius E, sed quasi glossa additum est* ł agat 385 Thais *E*, Thais (s *in loco raso R*¹) *R* 386 cum uita (t *supra* i *add. R*²) *R*, cum inuita (t *ss. supra* t *E*¹, *eadem et* inupta *ss.*) est *E* 387 materie *E*, materi//ę *R* iocosae *R*, loco se *E* 389 liuor *E*, liu//r (*supra locum adrasum* o *scr. R*²) *R* 390 Maius *R*, Malus *E* 392 capiunt (e *supra* u *R*¹) anni *R*, capient animi (ł anni *ss. E*¹) *E* 393 creuit *R*, crescit *E* honore *E*, -ri *R* 394 *versum affert sine nomine Ovidi* (iuxta poetam) *Hildebertus Lavardin.* (*Migne 117, 168*) ueſter *RE* (*Hildeb.*), noster *a vulgo* 396 uergilio *R*, uirg- *E* epos *R*, opus *E* 397 lora *R*, loras *E* 398 Fortius *R*, Fortiter *E* 399 concubitus *R*, *item sed* b *ex* p *corr. E* iuuenale *R*, -ile *E*

400 erunt *R*, er *E* 401 corpore *R*, pectore *E* 402 quã libet *E*, qualibet *R* ante *R*, an *E* 403 inuenias *R*, & inuenies *E* (& *postea deletum*) 406 iuuant *R*, iuuat *E* umbre *E*, umbra *R* fit unda *E*, sit umbra *R cf. Rutil. Nam. 2, 6* gratior est modicis haustibus unda siti. 407 Et *R*, Sed *E* uenerem *R*, -ris *E* figura *E*, frigura *R* 408 Qua *E*, Quam *R* quãq; *E*, quaque (a *ex* e *R*¹) *R* putas *RE* 409 rarae sibi '*alter Regius*' *Heinsii*, rara eſt ibi *R*, raro tibi *E* 410 quod *E*, quo *R* 411 totas aperire *E*, aperire totas (*punctis verus ordo restitutus*) *R* 413 At *ER*², Ad *R*¹ 414 corpora *ER*², -re *R*¹ 415 et *RE*, ut *Heinsius* 416 tibi n. u. diu *R*, dium n. u. tibi *E* 419 uocauit *E*, uocabis (t *supra* s *R*²) *R*

421 spatiosum *E*, spet- *R* 425 totidem mores *R*, sunt tidem (to *ss. E*¹) mores *E* 431 Ille quod *E*, Ille (autem *supra v. add. R*¹) *R* surgente *R*, surrente (g *supra alteram* r) *E* 433 iſta mouere *E*, iſtamquere (*ss.* mouere *R*¹) *R* 435 contentos *ER*², contentius *R*¹ 436 opem *R*, orpem *E* 437 Quid qui clam *vulgo*, Quid quidã *E*, Quidquid clam *R a* 438 uidit *E*, uidi *R* quae *R*, quod *E* mos *E*, mox *R* ipse *R*¹*E*, ipsa *R*² uidere *R*, uiuere *E*

440 experienda *E*, expedienda *R* 442 poteſt *R*, poſt *E* 443 bipartito *a*, biperato *R*, biperto *E* 446 Magnaq; *E*, *item*

'prima editio et maior scriptorum pars' Heinsii, Haesaq. (*ss.* cassaq; *R*¹) *R*, Lataque *'octo codices' Heinsii*, Altaque *quinque*, Lentaque *tres*, Multaque *duo*, Cunctaque *unus*, Totaque *unus*, Laesaque *vetustissima editio et quinque scripti eiusdem* seducto *R*, deducto *E*, subducto ς, diducto *Puteaneus Heinsii* 451 fueris *R*, -as *E* 453 Pasiphes *RE* procride *'optimus Puteaneus' Heinsii*, prognide *E*, prognę de *R* 455 phecida *R*, flegida *E* 456 Calliroe *R*, Callirohe *E* 457 parin oenonę *R*, paris oenonen *E* summos *R*, summo *E* 458 Si *R*, CSi *E*¹ (C *erasa*) 459 odryſio *R*, odorisio (o *altera erasa*) *E*

460 forma *E*, forme *R* 462 uincitur *E*, uinatur (ci *supra* a *R*¹) *R* 464 Quam q̄; (*i. e.* quem) *E*, Quam que (quē quoq; *ss.* *R*²) *R* 467 Vidit ut (et *supra* ut *R*²) *R*, Vidi id *E* 469 criseida *E*, criseidam *R* 470 stulte *semel R*, *bis E*¹ 472 natam *R*, nata *E* 473 ope *E*, sope *R* achillis *ER*², -les *R*¹ 474 patria eſt *R*, patris eſt *E* 475 Eſt ait atrides *E*, Atrides ait eſt *R* 476 syllaba *R*, littera *E* 477 concedat *R*, -et *E* 478 sentiet *REa*, -at *volgo* 479 accusat *RE*, incusat *'prima editio et ex scriptis satis multi' Heinsius*

481 ulla *R*, illa (*ss.* ł ulla *E*¹) *E* 484 Et poſita eſt cura cura *R*, Et prior eſt possita cura *E* 485 agam̄none *E*, agat memnone *R* 486 distineatur *Heinsius*, deſtineatur (*ss.* detine) *R*, detineatur *E* 487 tu *E*, i *R sed radendo ex duobus litteris effectum* perlege *R*, perleges (s *deleta*) *E* 491 Quamuis *E*, Quam uix *R* 492 dominae *RE*, glacie *'unus Puteaneus et unus Leidensis' Heinsii* 493 sanum *R*, sanu *E* nec *RE*, ne *a 'scripti cum prima editione' Heinsius* dolebis *E*, delebis *R* 496 Non *R*, No *E* 497 est *RE*, es *'lege cum melioribus' Heinsius* simula poſitosq: *R*, simul positos (apositos *E*²) *om.* que E 499 Sepe ego *E*, Saepego (e *ss.* *R*²) *R*

501 simulabat *R*, -ret *E* 502 decideratq; *ER*², decederat q// *R*¹ 503 *in contextu om., sed in marg. suppl.* *E*¹ usu (*secundum*) *R*, usus *E* 504 Qui *R*, Quo *E* sanus *R*, sanum *corr. in* -us *E*¹ 505 Dixerit *R*, -rat *E* 506 et *R*, et si *E* 507 Nec *R*, Ne *E* *post* 507 *exhibet* 513—518 *E*, *sed signis* BA *ordinem rectum restituit* 511 faſtus *R*², factus *R*¹, fallſus *E* 512 arte *R*, ar///te *E* 513 nec *R*, dum *E* 514 Propoſitus *Bentley*, Propoſitis *RE* 515 quod non *R*, quod si non *E* fiet *R*, fiat *corr. in* fiet *E*¹ 516 nimis *R*, nimium

E auis *E*, aues *corr. in* -is *R* 517 Nec sibi *E*, Net sibi *R* tam *R*, iam *E* nec te *RE*, quod te '*scripti plerique*' *Heinsii* 518 Sũme *E*, Sument *R* cedat *E*, caedit (a *ss.* *R*¹) *R* tuis *R*, tuus *E* 519 Ianua *R*, Ianue *E*

520 dubita *R*, dubite (a *supra* e *E*¹) *E* 521 pati *ER*², rati *R*¹ ubi sapientia (*om.* ni) *R*, tibi (ł ubi non *ss.* *E*¹) m (ní *effecit corrector*) patientia *E* 523 Et *R*, Hec *E* quisquam *R*, quisquis *E* poteſt *R*, poſt *E* 528 sucus *ER*², sucut *R*¹ 529 neq; *R*, nec *E* 531 referent *R*, -ant *E* carbasa *R*, carba *E* 532 uocant *R*, uocat *E* remus *R*¹*E*, ł uentus *ss.* *R*² 535 p̄cordia *E*, pretodia (*ss.* cor *R*²) *R* quod *R*, ꝙ & *E* poscunt *R*, possт̄ *E* 536 Gutture *E*, Guttore *R* 537 I fruere *E*, Fruere (et *add. manus recens*) *R*, Perfruere '*codex Scaligeri et unus Vaticanus*' *Heinsii*, In fruere '*alter Regius*' *Heinsii* nullo *E*, nulla *R* 539 mali *R*, malis (s *erasa*) *E*

542 iuuet '*veteres meliores*' *Heinsii*, iuuat *E*, libet *R* 544 quaeres *R*, queris *E* 545 detrabat (*sic*) *R*, subtrahat *E* 546 machaonia *R*, machonia *E* 549 collinam *E*, -nan *R* 551 laethęus *R*, lethus *E* sanat *RE*², sonat *E*¹ 552 lampadus (*corr. in* -as *R*¹) *R*, lampades *E* 555 Is *R*, Hic *E* 557 sollicitos *E*, -tus *R*

560 illa *E*, ille *R* 561 Qui *R*, Quia *E* ianuũq; *E*, ianamq; *R* celeresq; *R*, celesq; *E* 565 cum *R*, com (u *ss.*) *E* 566 fato *a*, facto *RE* adesse *RE*, obesse *a vulgo* 567 bono *R*, bone (e *erasa*, o *ss.* *E*¹) *E* generose *R*, generese (*radendo ex tertia* e *facta* o) *E* uue *E*, u//uę *R* 568 uſta sit u//ua *R*, uua sit uſta *E* 569 nauim *R*², -em *R*¹*E* mare *R*, mere *E* iniquum *ER*², -am *R*¹ 570 faeda *R*, feda *E* 571 nubilis *ER*², nob- *R*¹ 572 causas *E*, -am *corr. in* -as *R* 573 posses *R*, possis *E* pari *R*¹*E*, impia *ss.* *R*² 574 subſtituisse *R*, suſtinuisse *E* 576 si *ER*², so *R*¹ 577 media *E*, mediam *R* nauim *R*, -em *E* unda *R*, undã *E* 578 cogor *E*, coger (e *corr. in* o *ut vid.*) *R*

581 furores *R*, -ris *E* 586 Quae releuet *codd. aliquot*, Qu(a)eq; leuet *RE* turba *R*, turbas *E* sodalis *R*, solis *inter scribendum in* sodalis *corr.* *E* 588 tenebris *RE*, *sed in E* de *praefixum supra lineam ab E*¹ uultus *E*, luctus *R* abde *R*, adde *E* tuos *ER*², tuis *R*¹ 589 pyladen *R*, philaden *E* 591 laeserunt *R*, nocuerunt *E* 592 incomita ta (*separatae*

partes fenestra vel damno membranae) *E*, in//c/omitata (c R^2 *ex alia*) *R* 593 edonio (ęd- *R*) *RE* trieterica *R*, triterica *E* 595 qua *R*, quam *E* 596 in harenosa *R*, ina renesa *E* 597 demofoon *R*, demophon *E* 598 Ruptaq; *a*, Raptaq; *RE* loquentis R^1, dolentis ER^2 599 subnubilus R^2, sub nubib; R^1E

600 Qua *RE* mare ER^2, mitre R^1 602. 601 *E, sed ordo a manu 1. correctus est* 602 Et spectat *R*, Inspectat *E* 605 tunc *R*, tū *E* 606 flesset *R*, fleret *E* 607 exemplo ER^2, -lum R^1 timete *R*, -to *E* 608 laesa *R*, lesec *corr. in* -a E^1 609 mea *R*, me *E* 610 pene R^1E, pena R^2 611 Reccidit *R*, Decidit *E* ut *R*, & *E* 612 condiderat '*Sarrauianus, alter Regius et unus Vaticanus*' *Heinsii*, conciderant *RE* 614 etiam *R*, que *E* pecori ER^2, peccari R^1 615 spectant *R*, spetant *E* 618 currenti R^1E, -te R^2 619 Manat *R*, Man& *E* recedas *R*, -dis *E*

622 Occursum *R*, Ocursus *E* dñe *E*, domimnae *R* 625 a tectis *R*, & testis *E* 626 abſtinuisse *R*, *item E, sed* abſtun- *coeperat* 627 solet *R*, solq; *E cf. 632. 651. 710. 734* 629 iuuat *R*, uiuat *E* 630 possis *R*, posses *E* erit *R*, erat *E* 631 Non *R*, tu Nō *E* 632 Et *R*, Que *E cf. ad 627* multam '*cum prima editione et Bartholiniano. neque aliter pro diversa lectione Puteaneus*' *Heinsius*, multum *RE* sitim *R*, situnt *E* 633 taurum uisa *R*, uisa taurum *E* 634 uisae s. a. equę *R*, uisa s. a. equa *E* 635 tangas ER^2, tangam R^1 638 pars *E*, pres *R* 639 seruus *R*, ꝑuus *E*

640 nominae *R*, non est *E* hauę *R*, aue *E* 641 rogabis *R*, rogatrix (s *supra* x E^1) *E* 642 rententa (*sic*) *R*, retente *E* 644 querenda *R*, dolendo *E* 645 sic *R*, sic te *E* 646 Uт (*ss.* ł dū) *R*, Dum *E* 647 taceas *E*, tactacras (e *ex* r R^2) *R* loquaris *R*, queraris *E* 648 dicit ER^2, dicat R^1 649 Sed *R*, Si *E* 651 solet *R*, solq; *E cf. ad 627* altior *RE*, acrius '*quinque scripti*' *Heinsii*, acrior *Riese* 652 Sed *R*, Si *E* perennis *R*, phhennis *E* 653 et *E*, ad et *R* auras ER^2, aures R^1 655 Sed *R*, Si *E* 656 Exitus *E*, Excitus *R* 657 amorem *R*, -re *E* 658 desinet *R*, -at (*ss.* i) *E* 659 iuncti modo *R*, modo uincti *E*

662 admonitu *R*, amonitus *E* aberrat *R*, oberrat *E* 663 dominam *R*, dñā ni *E* 669 Tutius est *R*, Tutus ÷ (*supra* ł *adscr.* ti *et supra* ÷ *adscr.* us E^1) *E* discere (de *ss.* R^2)

pace *R*, discedem pacem *E* 670 petere a *R*, petẽ a (re *supra* a) *E* 672 minora *ER*², -re *R*¹ 673 casus *E*, ca//sus *R* conducet *R*, -cit *E* 674 tene *E*, ten&t *R* 675. 676 *in margine supplevit E*¹ 675 hic o fortissime *R*, ac o fortissima *E* 677 riualis *R*, -les *E* amanti *R*, amice *E* 678 deis *E*, de eis *R* 679 Nec *R*¹*E*, Nunc *R*²

681 placeas *R*, placeat (s *supra* t *E*¹) *E* 682 facito (*sed* to *in erasis aliis*) *R*, fac *E* tibi *R*, sibi *E* 683 obſtat *sic RE* 684 quẽq; *E*, quoq; *R* 685 quia *ER*², qua *R*¹ 687 quid *R*, qſ *E* 688 Crede *ER*², Credo *R*¹ 689 puellarum *E*, puuellatrum *R* 689 *post* moueare *erasae aliquot in R* 690 oculos *ER*², oculis *R*¹ erudiere *R*, erudire *E* 691 opugnatur (p *alteram add. R*²) *R*, opugnantur (n *deleta*) *E* 692 equoreis *ER*², &oraeis *R*¹ undique *ER*², undiqui *R*¹ 693 malis *R*, mauis *E* 694 quid *R*, quod *E* tamen *R*, *om. E* 695 diluat *E*, dileuat *R* ipse fauebis *R*, ipsa cauebis *E* 696 causa *bis R*, *semel E* 697 Qui silet *R*², Quid sil& *E*, Qui//ille *R*¹ qui *E*, quit *R* 699 dulichio *R*², duchio *R*¹, dulichim *E* furiali *ER*², foriali *R*¹ *corruptum*, frustrari *Ehwald*, furari *Housman*

700 raptas *R*, rapta *E* ausim *E*, auis *R* tinguere *R*, tinguem *E* 701 resecabimus *E*, resic- *R* 702 arcus *ER*², arodus *R*¹ 703 parte (e *supra* rt *E*¹) *E*, ta recte *R*¹, pa recte *R*² canenti *R*, monenti *E* 704 *totum exhibet Micon (PMA III p. 292)* 366 *cum lemmate* saluber, *propter eandem formam Prisc. gramm. II 96, 19 tria ultima verba et exempla Vaticana Keilii (ind. schol. Hal. 1873) 32* Vtque *ER*² (*Micon*), Atq; *R*¹ facis *R* (*Micon*), *in huius codice ss. est* faueas; *et* faues *habet E* saluber ades *R*, *Prisc.*, *Micon*, *ex. Vat.*, salubris eris *E* 705 pharetre *E*, -tra (ae *ss. R*²) *R* 706 nosco *E*, nos quo *R* 707 amicleis *E*, amu//claeis *R* vellis (*sic*) aenis *R*, uellus olli aenis *E* 710 Incipiet *R*, Incipiq; *E cf. ad v. 627* 711 formosae *R*, formosa (*ss.* ł se *E*¹) *E* 713 solam *R*¹*E*, solum *R*² artẽ *R*, artes *E* 714 ne *R*, non *E* obsit *R*, obeſtq; *E* 715 s& *E*, se(d *add. R*²) *R* 718 Conſtantes *ER*², -tis *R*¹ 719 pones *RE*, quamuis *a* inuitus *E*, inuictus *R*

721 Theſtias *ER*², Thespias *R*¹ absentem *E*, absen////tem (*erasae* di) *R* 722 Tu *R*, Eutu *E* flamme *R*, flãmis *E* 723 qd (*sic*) *E*, qđ (i *ss. R*²) *R* muta *E*, multa *R* 724 lau-

damia *R*, laodomia *E* 725 saepe *REa*, multa *vel* muta *cdd.* fugito *E*, -te *R* 727 hic cubuit *RE*, *sed in R supra* hic R^2 *ss.* u thalamo *R*, thalalamo *E* dormimus (ui *supra* i *add.* R^2) in illo *R*, domuit in illo *E* 728 lasciua *R*, -uia *E* 729 Admonitu *E*, -tus *R* refricatur (creat *ss.* R^2) *R*, recalescit *E* uulnusq; *R*, uultusq; (n *supra* t E^1) *E* 730 culpa *RE*, causa *a* nocet *R*, cnocet (*prior* c *deleta*) *E* 731 pene *E*, poenae *R* 732 Uiuit (-et R^2) et *R*, Uiu& (*om.* et) *E* 734 *in marg. supplevit* E^1 redardescet quae *R*, redardesq; *E* nulla ER^2, ulla R^1 735 cuperent *R*, cupient *E* fugisse *E*, fugissent *R* capherea *R*, capharea ER^2 736 ulte tuos ER^2, ult&uos R^1 737 niseide R^1E, reseide R^2 nauita *R*, nauiga *E* 739 acroceraunia *R*, acro cerania *E*

740 epotas (a *ab* R^2 *loco alius litterae*) *R*, hic potat *E* caribdis *R*, caripdis *E* 742 iuuare *a*, leuare *RE* 743 opes ER^2, opis R^1 phedra *E*, phędrã *R* neptune nepoti *R*, neptu nepoti *E* 744 Nec *R*, Hec *E* taurus *R*, ta.us (pi *tum* r *ss.* E^1) *E*, *at* tauri *legitur in glossa ab* E^2 *addita* equos ER^2, equus R^1 745 Gnosida R^2, Grosida R^1, C̃osida *E* 746 Diuitiis *E*, -tius *R* 745. 746 *deleri iusserunt N. Madvig alii* 747 Hecalen hecaten *E*, haetaten (c *supra priorem* t *adscr.* R^2) *R* quę *R*, quã *E* iron *R*, hyron *E* 749 paupertas *R*, paupertat *E* pascat ER^2, poscat R^1 *post v.* 750 *leguntur in R v. 801. 802, qui suo loco desunt; secuntur tres versus vacui; rectum ordinem praebet E* 751 non *R*, so noli (so *deletae*) *E* 752 *cf. Paul. Diac. carm. 26, 4 (PMA I p. 62)* pectore cedat amor 753 cithare *E*, citherę (a *supra* e *priorem scr.* R^1) *R* lotosque *Heinsius*, lutosque *R*, cantusq; ER^2 liraeq; *R*, lire q; (ro *interaddidit* E^1) *E* 754 et numeris R^2, numeris R^1, atq; humeris *E* mota *R*, nota *E* 755 saltantur amantes *R*, cantantur amores *E* 756 autor R^1, auctor ER^2 quid *Douza*, qua *RE* iuuet *R*, iuuat *E* docet *R*, nocet *E* 758 ipsius *R*, ĩpius *E* 759 amori *R*, -ris *E*

760 coe *R*, choe *E* 762 Nec *R*, Ne *E* 763 potuit *E*, patuit *R* //tibulli *R*, tubulli *corr. in* tib- E^1 764 tua *R*, tu *E* cuius ER^2, cuis R^1 765 lecto durus *R*, durus lecto *E* 766 tale *R*, lena (e *supra* a *adscr.* E^1) *E* 767 *inter 764 et 765 habet E, ordine non correcto* 767 Quod *R*, Quis *E* 770 suo *R*, //suo (*erasae* fi) *E* 771 hermionen *R*, -nẽ *E*

772 quod *R*, quid *E* alterius *RE*², alteriius *E*¹ illa *R*¹*E*, ẽe *R*² 773 menelae *R*, mela e *E* creten *R*, cretem *E* 774 lentus '*lege cum prima editione et scriptis plerisque*' *Heinsius*, letus *RE* 775 nunc *R*, ac̃ (*male pro* tc̃) *E* 777 abducta *R*, arepta *E* briseide *E*, bres- *R* 778 pliſtenio *R*², pliſtemo *E*, pliſtonia *R*¹ uiro *E*, oiro (*ss. et* uiro *et* toro *R*²) *R* 779 michi credite fecit *E*, fecit mihi credite *R*

780 esset *E*, &̃& *R* 783 sibi *R*, se (*cui* a *ss. E*¹) *E* nunquam tactam (t *prima in crasa alia scr. R*²) *R*, tactã nũquã *E* 785 possis domine *R*, dñe possis *E* 788 celeri *R*, -ris *E* 789 sirenas *R*, sirenes (a *supra* es *E*¹) *E* 790 remis adice *R*, remissa dice *E* uela *ER*², uala *R*¹ 791 quo *R*, *om. E* dolebas *R*, -bat *E* 795 cibos *R*, ibos *E* medicinae *R*, medice *E* 797 an *R*, a *E* bolbus *R*, bulpus *E*¹ 798 An ueniat *a*, Adueniat *RE* erit *R*, eris *E*

de v. 801. 802 *in R v. ad v. 750*; 801 *in margine supplevit E*¹, 802 *omisit omnino E*. 801. 802 *om. a* 801 acuentis *R*¹, -tes *ER*² 803 praecipiam *RE*², -ium *E*¹ de *E*, da *R* bacchi *R*, bachio *E* munere *R*, -ra (e *supra* a *E*¹) *E* quaeris *RE* (e *supra* is *R*²) 804 expediere *Heinsius*, experiere *RE* 805 sumas *R*, sua (mas *supra* a *add. E*¹) *E* 806 Et *R*, Ut *E* mero *R*, more *E* 807 Nutritur uento *R*, Ignem u. ꝛus (en *ss. E*¹) alit *E* reſtinguitur *E*, reſtringuitur *R* 809 tanta *E*, ta *R* 810 nocet *R*, nos& *E* 811—814 *initia abscisa in R* (Hoc opus, Contigim, Poſtmod, Carmi) 810 fessę *R*, fessa (e *supra* a *E*¹) *E* carinę *R*, cari//a (n *supra locum adrasum add. E*¹) *E* 811 portus *R*, portum *E* 813 reddetis *R*, *item E*, *sed inter* dd *adscr.* i *E*¹ P. OUIDI NASONIS LIBER PRIMUS REMEDIORUM EXPLICIT *subscr. R, nulla subscriptio in E*

In V. 13 muß geändert werden, da die Syntax nicht in Ordnung ist, aber Ehwalds Conjectur *amans* schafft im Vordersatz unleidliche Tautologie, während *feliciter ardens* den Nachsatz begründend erträglich ist: 'so freue er sich, daß er glücklich liebt'.

25 Die starke Diskrepanz in *R* und *E* macht stutzig, da sie schwerlich durch Glossirung erklärt werden kann wie andere von *R* abweichende Lesungen in *E*. *nudis* wäre zu verstehen als *nudatis*: Amor hätte wie sein *vitricus* Mars die Waffen zücken und zum Kriege brauchen können. Aber auch *longis* wäre gut als Lob

der Pfeile: ich habe nur das Bedenken, ob die dann anzunehmende Bedeutung 'weitreichend' schon für Ovids Zeit glaublich ist, denn her. 16, 166 *an nescis longas regibus esse manus* ist doch anderer Art und leichter verständlich. Da Heinsius die Variante *longis* nicht erwähnt, erscheint fraglich, ob sie noch aus andern Handschriften gestützt werden kann: so lange mißtraue ich dem Zeugnis von *E*.

37 Hier wird ganz deutlich, daß *E* aus einer Vorlage stammt, die schon Varianten hatte (vgl. Tafel p. 20 s.): *sine funere mortis* ist natürlich für Ovid ganz undenkbar (nicht nur des Zusammenhanges wegen, der durchaus *crimine* verlangt) und zeigt, daß dem Schreiber der Vorlage Hexameterschlüsse späterer Dichter im Ohre lagen.

38 Auch hier ist *Non* entschieden besser als *Nec* (*E*): durch *Nec* würde der Satz im Anschlusse an *eris* futurischen Klang bekommen, was sicher nicht des Dichters Absicht gewesen ist. Vgl. v. 100.

71 Die Lesung *voluistis*, die offenbar in der Vorlage von *E* gestanden hat, ist ganz schlecht gegenüber dem sachlich treffenden *didicistis*.

84 wird die Lesung *quae* trotz Heinsius' Verweis auf v. 10 nicht zu beanstanden sein.

97 hat *E* die bessere Stellung *magnis de*.

102 *lentae* an sich gut und vielleicht nach v. 92 *longas . . . moras* vom Dichter beabsichtigt.

111 *Qua* doch wohl richtig statt *Quam* (*R*).

112 *Debuerat celeri* wäre an sich untadelig, aber ich glaube, es ist eine kühne Conjectur, die das *Caetera debuerat* des Archetypus heilen sollte, aber das einfachere Mittel *Certa*, das dann jüngere Schreiber gefunden haben, verfehlte.

131 Auch hier ist mir nicht zweifelhaft, daß *R* die gewähltere, treffendere und darum echte Lesung gegen *E* bietet: ich halte *Temporibus medicina ualet* für eine Conjectur, die versucht wurde, weil in einer Vorlage zwischen Archetypus und *E* das Echte verderbt war; vielleicht war *ars* ausgefallen und *fere* in *vere* verschrieben.

137 *ut fecere* hat Heinsius richtig als temporales *ut* erklärt; weil es mißverstanden wurde, ist in *E quod*, in jüngern Handschriften *quae* eingeschwärzt worden.

190 Aus *E* ist *Colligit* in den Text zu setzen, da *R* fehlt.

206 *dulci* gedankenlos in der Vorlage von *E* statt des vortrefflichen *pingui* eingesetzt.

210 steckt in *supremis* (*RE*) zweifellos *sub primis* mit der bekannten lokalen Bedeutung von *primus* vom vordersten Teile, der Spitze.

264 *tibi* in *E* grob interpolirt statt des feinen *sua.*

268 die erklärende Glosse (vgl. App. zu V. 34) *in* hat in *E* das *et* verdrängt.

283 *hic pax* wird mit *E* gegen *et pax* zu lesen sein.

295 *Sed cui* wird von *E* bestätigt; ich halte es für richtig: der Gegensatz tritt durch v. 297 *Tu mihi* deutlich heraus: aber ein solcher Mann bedarf meiner Lehren nicht, wohl aber der Schwächling, der sich nicht selbst zu überwinden vermag.

308 Hier verrät sich die Hand des Fälschers in *E* durch den metrischen Fehler *dĭfer.*

320f. Wohl der drastischste Beweis für die einheitliche Abstammung von *R* und *E* ist die Vertauschung von *Et . . . nec* gegen *Nec . . . et* in beiden Handschriften: hier sehen wir, daß schon der Archetypus nicht nur verderbt, sondern interpolirt war.

325 *Quam potes* (*E*) schon von Heinsius mit Recht gegen *Qua* (*R*) empfohlen und durch eine ganze Zahl von Belegen gestützt.

351 Hier wird uns durch *E* ohne Zweifel die alte echte Lesung beschert: *Tum quoque, compositis sua cum linet ora venenis*; in *R* ist nur *sua* ausgefallen. Daß auch das Futurum richtig, ja nötig ist, hatte schon Heinsius gefühlt.

375 Auch hier verbürgt uns *E* die echte Lesung, die aus den jüngern Handschriften schon vor Heinsius (schon *a* hat *tragici tragicos*) zur Vulgata geworden war. Ich zweifle nicht, daß auch der Conjunctiv *sonent* entsprechend den folgenden *stringatur, cantet* aus *E* aufzunehmen ist. Im folgenden Verse ist natürlich *Versib*; einfache Verschreibung für *Vsibus,* und für *in* möchte ich nicht eintreten, obwohl es für den Sinn nicht schlecht wäre; aber der Verdacht liegt zu nahe, daß *e* zu *in* geändert wurde, als man schon verkehrt *Versibus* las.

386 Die Stelle zeigt deutlich, wie lebhaft man schon vor *E* an diesem Texte herumgedoktert hat: natürlich war auch in der Vorlage von *E* statt *uitta* wie in *R* geschrieben (ein Rest der richtigen Lesung ist die Doppelung von *t* durch E^1); die Conjecturen *inuita* und *innupta* hauen arg daneben.

392 Die richtige Lesung scheint mir *Et capient anni* zu sein; das Futurum wird durch den Anschluß von *et* an *dolebis* erfordert; *capient* verstehe ich ʻsie werden fassen, enthaltenʼ. Im folgenden ist natürlich *creuit* (so *R*) richtig gegen *crescit*: dies Perfectum stützt nun auch die Überlieferung *vester* in V. 394, zu der schon Heinsius bemerkt hatte *melius, ut ad livorem referatur,* die aber Merkel, Riese, Ehwald, Postgate beseitigt haben. Der Gegensatz ist durch die folgenden Verse ganz sicher festgelegt: ich stehe schon auf dem Gipfel meines Ruhms, stehe in meiner Gattung dem Vergil gleich; ihr aber keucht noch am Fuße des Abhangs hinan. Denn daß mit *livor* concurrirende Dichter gemeint sind, steht außer Frage.

431 Hier sehen wir Interpolation schon in *R*; denn *autem* ist zweifellos erst eingesetzt worden, nachdem *quod* verlorengegangen war.

446 Ohne Zweifel ist nach *Grandia . . . flumina* die Lesung von *E Magnaque* sehr verlockend, aber eben darum ist sie mir verdächtig; wenn in der Vorlage von *E* eine ähnliche Corruptel stand wie *Haesaq.* (*R*), so war *Magnaque* schnell interpolirt. Etwas Sicheres weiß ich nicht, denn auch *Cassaque* ist ungenügend. Wohl aber glaube ich, daß *diducto* im Anschluß an *E* zu lesen ist: nicht daß der Flamme der nährende Stamm gänzlich entzogen wird, ist das tertium comparationis, sondern daß er geteilt wird.

476 *littera* (*E*) statt *syllaba* ist Interpolation auf Grund der mittelalterlichen Schreibungen *briseis: criseis.*

478 *sentiet* gewiß richtig: so ist die Drohung stärker als durch *sentiat.*

484 Die Lesung von *E* ist interpolirt worden, nachdem *cura* einmal ausgefallen war (vgl. V. 696. 807).

487 Als Überlieferung ist *tu* anzusehen, also zu halten.

492 Die Überlieferung *dominae* ist beizubehalten; *frigidior* ohne Ablativ genügt vollständig dem Sinne.

523 *Et* in *R* ist wohl einfacher Schreibfehler statt *Ec, Hec.*

537 Hier gewinnen wir das Echte aus *E*; in *R* ist einfach *I* zu Beginn des Verses ausgefallen.

566 Die Ausgaben außer Riese lesen meist *obesse*, Postgate hat gar Madvigs böse Conjectur *uxorem facito credat adesse suam* aufgenommen; die Überlieferung ist aber richtig: er soll glauben, daß sein Weib sein Geschick verursache, es verschlimmere: das ist der

böse Gedanke, der ihm kommt, wenn er *ad mala animum referat sua* (V. 559); zur Bedeutung von *adesse* vgl. Thes. ling. Lat. II 925, 37.

651 ist *altior* durchaus richtig: verglichen wird die Höhe des Wasserstandes, nicht die Stärke der Strömung.

725 *Et loca saepe nocent* ist die Überlieferung; von ihr abzugehen (die Ausgaben haben alle *muta*) liegt kein Grund vor.

758 Ich glaube nicht, daß Riese und Ehwald recht getan haben, mit *R ipsius* zu lesen, wo schon die früheren Ausgaben richtig *impius* gaben, was trefflich paßt. Jetzt lehrt uns die Schreibung in *E īpius* vortrefflich die Entstehung des Fehlers verstehen.

807 Auch hier treffen wir wieder (s. zu V. 484) den Fall, daß eine an sich gute Überlieferung in *E* durch den Vergleich mit *R* einfach als Interpolation erwiesen wird: es war in der Vorlage von *E vento* einmal ausgefallen, darum wird nun gleich ein neuer Halbvers eingesetzt.

Im ganzen ist es also nicht sehr viel, was wir aus *E* für den echten Text gewinnen. Trotzdem dürfen wir Tafel dankbar sein, daß er diese Handschrift zuerst vollständig erschlossen hat: sie gewährt uns wichtige Einblicke in die Überlieferungsgeschichte Ovids und stützt die Tradition von *R* in nicht zu unterschätzender Weise.

München. FR. VOLLMER.

MISCELLEN.

AENEAS IN KARTHAGO.

(Nachtrag zu Bd. XLIX 1914 S. 516.)

Wenn irgendwo, war Vergils Aeneis im lateinischen Afrika populär, und wenn irgendwo müßte dort die Neigung vorhanden gewesen sein, Vergils Erzählung von Aeneas' afrikanischen Erlebnissen für historisch zu nehmen: so ungefähr schrieb ich vor einigen Jahren (in d. Z. XLIX 1914 S. 516), und bemerkte dazu, unter Berufung auf des Afrikaners Augustinus Confessiones, daß man trotzdem anscheinend auch in Afrika der Erzählung von Dido und Aeneas meistens den Glauben versagt hat. Entgangen war mir, daß schon zweihundert Jahre vor Augustinus ein Afrikaner, ein Sohn der Stadt, in der Dido und Aeneas sich getroffen haben sollen, die Geschichte der beiden geradezu als nicht vorgefallen betrachtet hat, Tertullian[1]). In einer ganzen Anzahl seiner Schriften erwähnt Tertullian Didos freiwilligen Tod, aber immer als rühmenswertes Beispiel einer über den Tod des Gatten hinaus bewahrten ehelichen Treue; sei es, daß er die Verwerflichkeit einer zweiten Ehe für den Christen demonstriren will (de exhort. cast. 13, de monog. 17 p. 756. 787 Oehl.), ganz in der Weise des Hieronymus, der übrigens von Tertullian abhängig ist[2]), an den von mir angeführten Stellen adv. Iovinian. I 43, epist. 123, 8, sei es, daß er die im Kerker schmachtenden Bekenner Christi unter Hinweis auf den mutigen Tod Didos zum Ausharren ermahnt (ad mart. 4 p. 12 Oehl.), sei es, daß er den Verfolgern, die an die Lauterkeit christlichen

1) Auf das Versäumnis haben mich sowohl privatim gute Freunde aufmerksam gemacht als auch das inhaltreiche Buch von Bickel, Diatribe in Senecae philos. fragm. I p. 239.

2) Von einer verlorenen Schrift Tertullians, nach Bickel p. 240. Vgl. Harnack, Sitzungsber. d. Akad. Berlin 1895 S. 556. 569. Daß Tertullian damals, wie bekannt, Anhänger des Montanismus, der zweiten Ehe noch einen Grad feindlicher gegenübersteht als Hieronymus, kommt hier nicht in Betracht.

Opfermuts nicht glauben wollten, da sie jedes Sterben für irgendeine Überzeugung für widernatürlich erklärten, das Beispiel Didos vorhält, apol. 50 p. 299 Oehl., ad nat. I 18 (I p. 90 ed. Vind.). An den meisten dieser Stellen wird ausdrücklich gesagt, daß Dido den Tod erwählte aus Abscheu vor einer Heirat mit dem Numidier Iarbas, es ist überall ausgeschlossen, daß die Verzweiflung über die Untreue des Aeneas, mit dem sie sich bereits zu weit eingelassen hatte, der Grund war. Wie hätte Tertullian z. B. den sich auf den Tod vorbereitenden Märtyrern im Kerker mit der tugendhaften Dido kommen können, wenn auch nur für einige von ihnen Dido das schwache, sündiger Liebe nachgebende Weib war, das wir aus Vergil kennen. Natürlich kannte nicht nur Tertullian selbst Buch 2—4 der Aeneis so gut wie irgend jemand — er führt mehrmals einen Vers gerade aus B. 4 an (174) —, sondern er mußte die Bekanntschaft mit diesem berühmtesten Stück der Aeneis bei seinen sämtlichen Lesern voraussetzen (daß für Leute ohne irgendwelche Schulbildung seine Schriften nichts waren, wußte Tertullian gewiß selbst). Wenn ihm trotzdem Dido immer wieder die tugendhafte ist, so muß nicht nur ihm selbst auf der Schulbank eingeprägt worden sein, daß die Begegnung des Aeneas und der Dido in das Reich der Fabel gehöre und die Wahrheit über Dido ausschließlich bei den Historikern zu finden sei[1]), sondern er muß auch stillschweigend, aber sicher und fest angenommen haben, daß seine Leser sämtlich derselben Meinung waren. Es hat also nicht einmal in Karthago die vergilische Dido die der Historiker verdrängt; auch in Karthago hat man der Liebesgeschichte von Dido und Aeneas unbedingt den Glauben versagt. Das konnte aber nur geschehen, wenn sie sich zuerst und nur bei Vergil fand, und nicht wenn sie durch ältere Dichter, wie Naevius, oder anerkannte Forscher, wie Varro, gestützt war. Es kann aber auch nicht die Rede davon sein, daß man in Karthago etwa die Geschichte, wie sie Vergil erzählt, verworfen, aber an dem Besuch des Aeneas in Karthago festgehalten, und ihn dort mit Anna, der Schwester

1) Vornehmlich bei Livius B. XVI, dessen Darstellung richtig eingeschätzt wird von Großgerge, De Senecae et Theophrasti libris de matrim. (Diss. Reg. 1911) S. 23, und bei Trogus-Iustinus XVIII 6, 7; doch ist zu bemerken, daß bei diesem Dido zum Schwerte greift, während bei Tertullian immer gerade der Feuertod Didos betont wird. Vermutlich hatte hier Livius die ältere Fassung bewahrt, die natürlich als die gräßlichere von Tertullian bevorzugt wurde.

Didos, habe zusammentreffen und der Liebe pflegen lassen, wie angeblich Varro erzählt haben soll (Servius zur Aeneis IV 682. V 4). Denn diese ja schon an sich nicht gerade einleuchtende Vermutung, da ihr zufolge man in Karthago gelehrt haben müßte, die beiden Ahnfrauen der punischen Stadt hätten Selbstmord verübt, die eine aus Furcht vor einer zweiten Heirat, die andere aus Verzweiflung über die Untreue des Liebhabers[1]), wird ausgeschlossen durch Tertullian ad nat. II 9 (I p. 112 ed. Vind.), wo dieser Schriftsteller sich ein Vergnügen daraus macht, Aeneas, den Stammvater des römischen Volks, als Feigling und Ausreißer zu verspotten. Dem Heros, der beim Brande Trojas Priamus und Astyanax im Stiche gelassen und sich in Sicherheit gebracht hatte, übrigens auch später in der Schlacht am Numicusflusse in Latium verschwand und nicht mehr gesehen ward, wird die Gattin des karthagischen Feldherrn Hasdrubal entgegengestellt, die sich bei der Zerstörung der Stadt in die Flammen stürzte[2]). Hätte Tertullian sich imstande gefühlt, Aeneas mit der Treulosigkeit gegen eine karthagische Fürstin, ob nun Dido oder Anna ihr Name war, zu belasten, so würde er sich dies sicher nicht versagt haben. Wie die oben angeführten Erwähnungen Didos bei Tertullian, so zeigt auch diese des Aeneas, daß man in Karthago für das afrikanische Liebesabenteuer des Aeneas keinen anderen Zeugen hatte als Vergil, auch nicht den den afrikanischen Schulmännern des 2. Jahrhunderts nicht unbekannten Varro. Es bleibt also dabei, daß in die Vergilscholien, die bei Varro eine Kenntnis jenes Abenteuers voraussetzen, sich eine Verwechslung eingeschlichen hat, wie ich dies Bd. XLIX 1914 S. 519 ff. 525 ausgeführt habe.

Charlottenburg. H. DESSAU.

CAPITOLINA AMPHORA.

Der Verfasser der Biographie des Kaisers Maximinus (Thrax) in der Historia Augusta berichtet[3]): *Bibisse autem illum* (sc. *Maximinum*) *saepe in die vini Capitolinam amforam constat.* Der Aus-

---

1) Man hat allerdings diese sonderbare Meinung auch dem Varro selbst zuschreiben wollen, wie ich Bd. XLIX 1914 S. 520 A. 1 bemerkt habe.

2) Über das richtige Verständnis dieser Stelle s. Bickel a.a.O. p. 244.

3) Vita Maximini 4, 1.

druck *Capitolina amphora* ist sonst nicht zu belegen. Indes hat zu seiner Erklärung schon Casaubonus im Commentar zu unserer Stelle die Verse des Carmen de ponderibus[1]) und die Inschrift des Farnesischen Congius[2]) herangezogen, Zeugnisse, aus denen hervorgeht, daß auf dem Kapitol die officiell geeichten Normalmaße aufbewahrt wurden[3]). So sehr die Präcision des Ausdrucks in diesem Zusammenhang auffallen muß, rein sachlich ist die Capitolina amphora als römisches Hohlmaß nicht zu beanstanden[4]). Die Angabe selbst, wonach das kaiserliche Tagesquantum über $^1/_4$ hl Wein betragen habe, eine Leistung, der auch ein Scheffelscher Ritter Bodo nicht gewachsen wäre, wird damit freilich um nichts zuverlässiger; sind doch gerade die Notizen über das Privatleben des Kaisers notorisch wertlos[5]).

Erinnert man sich jedoch, daß als Verfasser der betreffenden Vita ein Iulius Capitolinus zeichnet, so fällt auf die Capitolina amphora plötzlich ein überraschendes Streiflicht. Ein bloßer Zufall ist ausgeschlossen; die Wahl des Beisatzes *Capitolina* zu dem Maß muß vielmehr in bestimmter Absicht geschehen sein; die *amphora,* die der trinkfeste Thraker täglich geleert haben soll, heißt *Capitolina,* weil sie eine *amphora* des Capitolinus ist, d. h. ein Maß, das — als Quantum des kaiserlichen Bedarfs — nur in der Phantasie des Autors existirt. Unter dem Anschein der äußersten Präcision verbirgt der humorvolle Biograph das Eingeständnis des Schwindels. Unmittelbar anschließend wird für den Fleischconsum des Kaisers der Pseudo-Cordus in einer Weise citirt, die jeden Zweifel an der Richtigkeit von Mommsens berühmter Charakteristik dieser „Quelle“ ausschließen sollte (Ges. Schr. VI S. 343): Capitolinus gibt 40 Pfund an und läßt diese Nachricht durch die Zahl des Cordus (60 Pfund) noch übertrumpft werden. Auch hier soll zunächst der Eindruck besonderer Zuverlässigkeit erweckt werden wie vorher durch den exakten Terminus *Capitolina amphora.*

So muß denn die letztere in eine Reihe gestellt werden mit

1) v. 62 f., Metrolog. II S. 91 ed. Hultsch.

2) Dessau, Inscr. Lat. sel. II, 2 Nr. 8628.

3) Vgl. Hultsch, Griech. und röm. Metrologie² S. 88. 114. 123 und die Inschriften bei Dessau a. a. O. 8627. 8629. 8632.

4) S. Hultsch a. a. O. S. 114 Anm. 3.

5) Als Quelle der Vita kommt im wesentlichen nur Herodian in Betracht, der als Historiker dergleichen biographisches Detail verschmäht; vgl. Mommsen, Ges. Schr. VII S. 340 und E. Schwartz, Pauly-Wissowa V Sp. 293.

dem „Tyrannen“ Trebellianus in der Historia Augusta, den schon H. Peter als Phantasieprodukt eines der sechs Biographen, des Trebellius Pollio, entlarvte[1]). Auch die angebliche Mutter des Pescennius Niger, Lampridia[2]), gehört in diesen Zusammenhang, heißt doch Lampridius ein anderer der Biographen; in diesen drei Fällen ist also mit den Namen von drei verschiedenen Autoren ein ganz ähnliches Spiel getrieben und damit zugleich ein wichtiger Fingerzeig für die Erkenntnis des eigentlichen Sachverhalts gegeben.

Verwandte Züge sind auch sonst noch in der Historia Augusta zu beobachten: ich erinnere an die Namen von Maximins Eltern, deren Echtheit Capitolinus selbst preisgibt, indem er betont, daß der Kaiser nach seiner Thronbesteigung ihre Geheimhaltung verfügt habe (Vit. Max. 1, 6 ff.), oder an das gefälschte Senatsprotokoll der vita Taciti 3 ff., von dem derselbe Biograph, Vopiscus, in der v. Probi 7, 1 sagt, er habe es nicht gefunden, oder an das *senatus consultum tacitum* der v. Gord. 11 (vgl. 12, 1 u. 12, 4). Dort wird zunächst das Protokoll mitgeteilt und dann Iunius Cordus dafür citirt, daß es sich um einen Geheimbeschluß gehandelt habe. Hübsch ist auch, daß in v. Gord. 34, 2 ff. die — unbedingt gefälschte — Grabinschrift Gordians III. wiedergegeben ist, aber gleich nachher erzählt wird, Licinius habe die Inschrift zerstört[3]). Weiter wäre der versteckten Selbstkritik zu gedenken, mit der in der Historia Augusta lateinische Verse als minderwertige Übersetzungen aus dem Griechischen hingestellt werden[4]). Auf den köstlichen „Freibrief, es mit der Wahrheit nicht genau zu nehmen“, den sich Vopiscus in der Einleitung der v. Aurel. von dem Stadtpräfekten Iunius Tiberianus ausstellen läßt, hat schon Mommsen (a. a. O. VII S. 329) verständnisvoll hingewiesen. Der Name des Biographen Gallicanus dürfte eine Anspielung auf die gallische Heimat der Historia Augusta enthalten[5]),

1) Vgl. Hohl, Klio XIV 1914 S. 380 ff.

2) Vgl. J. Hasebroek, Die Fälschung der vita Nigri und Albini, Heidelberger Diss., Berlin 1916, S. 41, wo aber auf den Zusammenhang des Namens Lampridia mit dem des angeblichen Biographen nicht hingewiesen ist. [Correcturzusatz. S. meine Besprechung, Berl. philol. Wochenschr. 1917 Sp. 425. Soeben weist auch v. Domaszewski, S.-B. d. Heidelberger Akad. 1916, 15 S. 7 auf Lampridius — Lampridia hin.]

3) Vgl. meinen Bericht bei Bursian, Bd. 171, 1915 S. 107 ff.

4) Vgl. Neue Jahrbücher XXXV 1915 S. 413 ff.

5) S. Klio XI 1911 S. 319 f.

während Vopiscus sich als *Syracusius* einführt, um damit seine Pseudonymität anzudeuten [1]).

Alle diese Beispiele stützen sich gegenseitig: gemeinsam ist ihnen das mehr oder weniger versteckte Bekenntnis der Fälschung, beziehungsweise das Andeuten des tatsächlichen Sachverhalts, das neckische Lüften der vorgebundenen Maske. Sich selbst und den Leser zum besten zu halten, das verstehen die sogen. Scriptores ausgezeichnet. An die Selbstironie und den Humor dieser dreisten Mystifikation muß sich gewöhnen, wer dem wahren Charakter der Biographien näher kommen will. Auch die schalkhaft und geschickt erfundene *Capitolina amphora*, von der wir ausgingen, ist derselben burlesken Laune eines Fälschers entsprungen, der mit Lust und Liebe drauflosfabulirte, um anspruchslose Leser zu unterhalten, und sich gewiß nicht träumen ließ, wie hochernst eine gelehrte Nachwelt seine Späße nehmen würde. Hat man sich erst einmal die Psychologie des Fälschers an den gegebenen Beispielen klargemacht, so wird man noch manches Eingeständnis zwischen den Zeilen lesen können. Aber es kam mir nur darauf an, eine vorläufige Probe — und, wie ich hoffe, zugleich eine Rechtfertigung — solcher Betrachtungsweise der Historia Augusta zu geben.

Straßburg i. E. E. HOHL.

ZUM RHEAEPIGRAMM VON PHAISTOS.

Als ich in d. Z. LI (1916) S. 557 ff. das oft besprochene Rheaepigramm von Phaistos neu behandelte, ist mir leider entgangen, daß schon A. Dieterich, Mutter Erde S. 112 ff. die richtige Erklärung des *παϱεσβαίνουσι ϑιῶν γένος* gefunden und auch mit den unteritalischen Goldtäfelchen aus Unteritalien und Eleutherna verglichen hat. Ob er freilich damit recht hat, daß er *οἵ γονεὰν ὑπέχονται* auf die bezieht, die ‘die Geburt an sich vollziehen lassen, auf sich nehmen’, muß ich dem Urteil anderer überlassen. Meiner Erklärung hat zu meiner Freude L. Radermacher brieflich zugestimmt und auf seine Erklärung von Sophokles’ Trachinierinnen V. 61 verwiesen.

Halle (Saale). O. KERN.

---

1) S. Neue Jahrbücher XXXIII 1914 S. 707; über die eigentliche Bedeutung des Namens Vopiscus vgl. die Vermutung in Klio XII 1912 S. 474 ff.

ΕΥΕΡΓΕΤΑΙ.

Im Felsen des Stadtberges von Thera steht neben einer länglichen Vertiefung, mit dicken hohen Buchstaben, die Weihung

ЄΥЄΡΓЄΤΑΝ

(Strack, Dynastie d. Ptolem. 235, 49; IG XII 3, 465; Blaß SGDI 4773). Mit Strack hatte ich an Ptolemaios III. und die Königin Berenike gedacht, die häufig als *θεοὶ Εὐεργέται* verehrt worden sind, eingedenk der in Inschriften, Bauten und auch in einer Skulptur hervortretenden Beziehungen der Insel zu den Ptolemäern bis zum Tode des Philometor. „*Non obstante fortasse litteratura*“ bemerkte ich freilich; „obwohl für eine so alte Inschrift die Verwendung des abgerundeten ε (Є) befremdlich ist“ Blaß. Wenn ich nun auch über die theoretische Möglichkeit, solche kursive Form für eine rohe Felsinschrift des III. Jahrhunderts v. Chr. anzunehmen, nicht nötig habe ein Wort zu verlieren, so ist doch gerade der Beleg, den ich dort anführte, fortgefallen: der Zusatz zum Namensverzeichnisse IG XII 3, 327, 193, der C und ω verwendet, gehört mit der ganzen Stele nicht unter Euergetes (229—226 v. Chr.), sondern unter Philometor (164/3—160/59); vgl. IG XII 3 Suppl. p. 283. Aber gibt es denn eine andere Deutung? An Euergetes II. und seine wechselnden Mitregenten, die zwischen 145 und 116 als *θεοὶ Εὐεργέται* regierten (Strack 184 f.), denkt man in Thera nur ungern, weil wir sonst keine Beziehungen zu Ägypten aus dieser Zeit mehr kennen. Irgendwelche wirkliche Olympier oder auch chthonische Götter, die in Betracht kämen, weiß ich auch nicht zu nennen. Wohl aber gibt es noch eine Möglichkeit, auf die ich früher nicht verfallen bin, die uns freilich sehr fremdartig anmutet: die Römer. In der amüsanten Entscheidung des römischen Senats vom Juni 112 v. Chr. über die Streitigkeiten zwischen den dionysischen Techniten von Athen auf der einen, vom Isthmos auf der anderen Seite klagen diese über Gewalttätigkeiten, an denen boiotische Techniten teilgenommen hätten (Dittenberger Syll.[2] 930 = Pomtow Syll.[3] 705 B 43 ff.): *τά τε χρήματα καὶ τὰ ἀναθήματα ἀπῆλθον ἔχοντες καὶ τοὺς ἱεροὺς στεφάνους, ἃ καὶ οὐκ ἀποδέδωκαν οὐδὲ ἕως τοῦ νῦν, τὰς θυσίας καὶ σπονδὰς ἐκώλυον ποιεῖν, καθὼς εἰθισμένον ἦν τῇ συνόδωι, τῶι τε Διονύσωι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς καὶ τοῖς κοινοῖς εὐεργέταις Ῥωμαίοις.* Es wird uns mit diesen Worten unzweideutig ein Kult, nicht der bekannte der Göttin Roma, sondern

der Römer als *κοινοὶ εὐεργέται* bezeugt mit einer Bezeichnung, die in den Akten über den Technitenstreit auch sonst (z. B. Syll. II³ 704 *H* 27) wiederkehrt und auch in dem Beschlusse der Amphiktionen für Eumenes von 182 v. Chr. (Syll.³ 630, 17. 18) mit Recht von Pomtow ergänzt wird; einer Bezeichnung, der Mithradates im Schreiben an Leonippos vom Jahre 88 sein *πρὸς τοὺς κοινοὺς πολεμίους Ῥωμαί[ους]* entgegensetzt (Syll.³ 741, 32). Wer diesen neuen Wohltätern einen Altar errichten wollte, was sollte der daraufschreiben? Nicht *θεῶν Εὐεργετῶν,* wie bei den Ptolemäern das Normale und Übliche gewesen wäre; sondern *τῶν κοινῶν εὐεργετῶν* oder, wie hier geschehen, *Εὐεργετᾶν*[1]).

Berlin-Westend. F. HILLER VON GAERTRINGEN.

EINE EPISCHE ATLANTIAS.

Der neue Band der Oxyrhynchus-Papyri (XI) bringt als Nr. 1359 sieben dürftige Fetzen eines Epos, das die Herausgeber für ein Stück aus den Hesiodeischen Frauenkatalogen erklären. In Fr. 2 V. 5 ff. ist nämlich, durch eine Paragraphos von dem Vorhergehenden geschieden, von der Atlantide Elektra die Rede. Es wird erzählt, daß sie dem Zeus zwei Söhne geboren hat, den Dardanos und den Geliebten der Demeter, der nicht wie in der Odyssee ε 125 und dem interpolirten Schluß[2]) der Theogonie 970 Iasion, sondern Eetion heißt, wie bei Hellanikos fr. 129 (Schol. Apollon. I 129), nur daß der Logograph ihm beide Namen beilegt. Danach haben sich die Herausgeber für berechtigt gehalten, die kläglich verstümmelten Verse aus Hellanikos und Apollodor III 12, der bekanntlich in dieser Partie von Hellanikos abhängig ist[3]), zu ergänzen und den Dardanos

---

1) Daß es sich nicht um eine einmalige, zufällige Erscheinung, sondern um einen feststehenden Typus handelt. zeigt der athenische Volksbeschluß vom Jahre des Archon Medeios, 100/99 v. Chr., IG II² 1028 = Syll.³ 717 V. 30 ff.: (*οἱ ἔφηβοι . .*) *τάς τε ἄλλας θυσίας τὰς καθηκούσας ἁπάσας ἔθυσαν μετά τε τοῦ κοσμητοῦ καὶ τῶν διδασκάλων τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς εὐεργέταις τοῦ δήμου.* Wer diese Wohltäter sind, sagt mit wünschenswerter Deutlichkeit Z. 14 f. derselben Inschrift: *ἀπήντησαν δὲ καὶ τοῖς συμμάχοις καὶ τοῖς εὐεργέταις τοῦ δήμου Ῥωμαίοις.*

2) S. Mélanges Nicole 461 ff.

3) M. Wellmann, Comment. phil. in honorem sod. phil. Gryphisw. 54 ss.; v. Blumenthal, Hellanicea (Diss. Hal. 1913) 14 ff.

V. 13 aus Samothrake kommen zu lassen, was mindestens gewagt ist[1]), zumal im Gegensatz zu Hellanikos das Epos Harmonia als Tochter des Zeus und der Elektra nicht kennt. Denn V. 14 ist gleich vom Sohne des Dardanos, dem Erichthonios, V. 15 von seinem Urenkel Ilos die Rede, daher die Herausgeber den Namen seines Enkels Tros in V. 14 richtig eingesetzt haben. In Fr. 1 wird dann der Sohn des Ilos, Laomedon, erwähnt[2]). Dies Fragment hätte also hinter Fr. 2 gestellt werden müssen. Dagegen haben Grenfell und Hunt mit großem Scharfblick den Inhalt des vierten Fragments erraten. Erhalten sind nur Versschlüsse: 1 *κλεο̣..* 2 *δ̣αο θυγατ...* 3 *χθονίοιο.* 4 *κάλλος ε.....* 5 *ο̣καμον δ....* *ηδ..* 6 *μονα κρατερόν τε* 7 *α τόν ῥά ποτ' αὐτός* 7 *ι δίσκω.* Die Erwähnung eines starken Mannes und eines Diskos führt auf Hyakinthos, und die Buchstaben in V. 5 fügen sich leicht zu dem Namen seiner Mutter: *ἐυπλ]όκαμον Δ[ιομ]ήδ[ην.* Und so ergänzen die Herausgeber V. 6—8 gewiß sachlich richtig zu: *ἣ δ' Ὑάκινθον γείνατ' ἀμύ]μονά τε κρατερόν τε ...... α· τόν ῥά ποτ' αὐτὸς [Φοῖβος .... κτάνε νηλέ]ι δίσκωι.* Der Erdgeborene in V. 3 wird dann wohl Lelex sein, dessen Urenkelin Sparte die Großmutter des Hyakinthos ist, also *Λέλεγος χθονίοιο*; von der Schönheit dieser Sparte scheint in V. 4 die Rede gewesen zu sein; in V. 2 wage ich, da der erste verstümmelte Buchstabe mir nach der Photographie ebensogut ein *T* sein zu können scheint als ein *Δ*, die Ergänzung *Εὐρώ]ταο θύγατρα*; denn Eurotas ist bekanntlich der Vater der Sparte. Nun stammt aber Hyakinthos gleichfalls von einer Atlantide, der Taygete, ab; wir haben also den Rest einer poetischen Atlantias vor uns, wie sie schon Preller als Vorbild für die prosaische des Hellanikos postulirt hatte (Griech. Myth.[4] I 466). Daß diese aber einen Teil der Hesiodeischen Kataloge gebildet haben sollte, ist nach allem, was wir von diesem Epos wissen, außerordentlich unwahrscheinlich. Vielmehr wird sie ein selbstän-

1) Ganz widersinnig ist die Ergänzung von V. 16 (Ganymedes) *νηὶ [πολυκλήιδι λιπὼν ἱερὴν Σαμοθράικην]*; Ganymedes kann doch nicht von Samothrake kommen. Wie sollen er und seine Brüder dorthin gekommen sein? Und ist vielleicht Ilos auf Samothrake geblieben oder dorthin zurückgekehrt?

2) Auf das Überraschende, daß hier die Mutter des Telephos Auge am Hofe des Laomedon aufwächst, gehe ich nicht ein, um einem befreundeten Fachgenossen nicht vorzugreifen.

diges Epyllion gewesen sein, dem man nun auch die Fragmente 275 und 276 zuweisen wird, die Markscheffel in die Hesiodeische Astronomie setzen wollte. Wenn die Aufzählung in Fr. 275 *Ταΰγέτη τ' ἐρόεσσα καὶ Ἠλέκτρη κυανῶπις* in derselben Reihenfolge geschieht, in der die Atlantiden später behandelt werden, so würde von den Bruchstücken aus Oxyrhynchos 4 vor 2 und 1 gehören. Die vier übrigen Fetzen sind zu geringfügig, als daß sich über den Inhalt etwas mutmaßen ließe. Auch das vielbesprochene Iliasscholion *Σ* 486[1]), in dem von Elektras Trauer über Troias Fall erzählt und *οἱ κυκλικοί* als Quelle genannt werden, wird auf diese epische Atlantis zurückgehen.

Halle (Saale). CARL ROBERT.

EIN GRIECHISCHER PENTAMETER BEI HYGIN.

In der genealogischen Einleitung zu Hygins Fabelbuch lesen wir: *somnus, somnia, id est Lysimeles, Epiphron, Dumiles, Porphyrion, Epaphos.* Lysimeles ist natürlich der Schlaf, Od. *υ* 57. *ψ* 343 *ὕπνος λυσιμελής.* Für die Träume bleiben vier Namen; das leicht verderbte *Dumiles* hat Bursian evident in *Hedymeles* verbessert. Diese Namen bezeichnen vier Kategorien von Träumen: Epiphron ist der sinnvolle, Hedymeles der süße Traum, Porphyrion der dunkle Traum des tiefsten Schlafs — *πορφύρεος θάνατος* Il. *E* 83. *Π* 334 —, Epaphos der beklemmende Traum, der wie ein Alpdruck auf dem Schläfer lastet, wie es auf der kretischen Zaubertafel (Gött. Nachr. 1899 S. 129 ff.) heißt: *Ἔπαφος Ἔπαφος Ἔπαφος φεῦγ', ἅμα φεῦγε λύκαινα*; s. R. Wünsch, Rhein. Mus. LV 1900 S. 77. Der Steigerung vom beglückenden bis zum beängstigenden Traum wird aber die überlieferte Wortfolge nicht gerecht; stellt man, um diese zu erhalten, die beiden ersten Namen um, so gewinnt man den Pentameter:

Ἡδυμελὴς Ἐπίφρων Πορφυρίων Ἔπαφος,

der gewiß einem alexandrinischen Dichter entnommen ist.

Halle (Saale). CARL ROBERT.

---

1) v. Blumenthal a. a. O. 9 ff.

HERAKLES IN OICHALIA.

Das American Journal of Archaeology bringt Vol. XX 1916 pl. II—VI eine neue Schale des Euphronios, die nicht nur durch große Schönheit ausgezeichnet, sondern auch für die Sagengeschichte hochinteressant ist. Auf der einen Seite ist der Vorgang, den Sophokles Trach. 262 ff. erzählt, dargestellt, offenbar nach derselben Quelle, aber mit neuen Einzelheiten. Dem trunkenen Herakles hat Eurytos die Keule, Iphitos den Bogen entwendet, und nun dringen sie mit seinen eigenen Waffen, zwei andere Eurytiaden mit bloßen Händen auf ihn ein. Herakles wehrt sich als kunstgerechter Faustkämpfer und hat auch den Klytios bereits zu Boden gestreckt; aber nach dem Sprichwort *πρὸς δύο οὐδ' Ἡρακλῆς* (und hier sind es gar vier) wird er doch schließlich unterliegen und herausgeworfen werden, wie bei Sophokles.

Halle (Saale). CARL ROBERT.

NACHTRAG ZU S. 40f.

Daß bei Lydus de mens. IV 1 *καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ* (sc. *Ἰανοῦ*) *ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ ἔτι καὶ νῦν λέγεται σεσωσμένον* auch die Worte *ἔτι καὶ νῦν λέγεται σεσωσμένον* dem Labeo gehören, beweist auch die Lesart des vortrefflichen Cod. T (Serv. Dan. ad Aen. VII 607), welche Thilo nur im Apparat erwähnt: *propter quod in foro transitorio constitutum est illi sacrarium aliud quod novimus hodieque quattuor portas habere.* Sie war mir entgangen, und es kann nicht scharf genug hervorgehoben werden, daß bei Benutzung des Servius der kritische Apparat immer berücksichtigt werden muß, bis wir eine neue, billige Ausgabe besitzen, in der die häufigen Parallelstellen und die Namen der Vergilcommentare, auf die Servius (direct oder indirect) zurückgeht, verzeichnet sind.

Gent. W. A. BAEHRENS.

EMENDATIONEN ZUR ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK A—Δ.

Das Urteil über den Aristotelestext, zumal den der Metaphysik, hat sich auf Grund der Bekkerschen *recensio* in der Berliner Akademieausgabe während des 19. Jahrhunderts etwa dahin präcisirt, daß wir einen im wesentlichen einheitlichen, geschlossenen Text etwa wie bei Sophokles oder Aischylos besitzen, und daß besonnene Verwertung der handschriftlichen Überlieferung nach den modernen Grundsätzen uns tiefere Eingriffe im allgemeinen erspart. Aber wie es Aberglaube wäre, von der äußerlichen Einheitlichkeit der Textform unsrer sophokleischen Tragödien auf das Alter und den Wert dieses Textes zu schließen — das haben wir ja aus der viel reicheren und vielgestaltigeren Überlieferung des Euripides erst recht begreifen gelernt —, so ist auch bei Aristoteles diese schon an sich verdächtige Glätte nur trügerischer Schein, den die Textgeschichte aufdecken kann und muß. Wir sind bei Aristoteles, besonders in dem philosophischen Hauptwerk, in der selten glücklichen Lage, hinter die Fassade des Textes unserer byzantinischen Handschriften zu blicken und zu erkennen, wie der Text während der ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit aussieht, wie er sich gegen Ende der Antike umbildet und verengt, und endlich wie die einheitliche Textform der byzantinischen Philologen und Editoren zustande kommt. Für die erste dieser Phasen zeugt die reichhaltige Variantenüberlieferung bei dem Commentator Alexander von Aphrodisias, der uns jetzt in kritischer Ausgabe von Hayduck (Berlin 1891) vorliegt, für die spätantike Syrianos und besonders Asklepios, der Schüler des Neuplatonikers Ammonios von Alexandrien, für die byzantinische Periode der endgültigen Kristallisation das, was ich unter Vorweg nahme von Veröffentlichungen, die ich darüber noch zu machen hoffe, die byzantinische *ἔκδοσις* (Π) nennen will. Diese Ausgabe eines philosophisch durchgebildeten byzantinischen Philologen aus der Zeit der byzantinischen Renaissance des Plato- und Aristoteles-

studiums (X—XI s.) bildet anscheinend die Urquelle für das, was wir an nachbyzantinischen Handschriften bei Bekker benutzt finden. Praktisch haben also diese jüngeren Codices geringen Wert, wenn auch eine große kritische Ausgabe hauptsächlich auf diesen Punkt der Textgeschichte ihre Aufmerksamkeit richten müßte. Auf *Π* basirt die Vulgata des jetzigen Metaphysiktextes.

Der Text des Alexander von Aphrodisias bietet ein ganz anderes Bild. Erst durch Alexander wurde der Wert eines von der Vulgata sich isolirenden Zweiges der Überlieferung, mit welchem Bekker nicht recht etwas anzufangen wußte, und gegen den selbst Bonitz stets voreingenommen blieb, in das richtige Licht gerückt, der cod. Laur. 87, 12 (A^b). Die nähere Untersuchung des Verhältnisses von A^b zu Alexander und beider zu der byzantinischen Recension *Π*, die einer andern Stelle überlassen bleiben soll, beweist den hohen Wert Alexanders als Quelle für die antike, an Varianten reiche Überlieferung, und die Notwendigkeit, das Vorurteil von der schönen Einheitlichkeit unsres Textes aufzugeben. Dieser Einheitstext ist byzantinischer Philologen Werk. Die nächste Aufgabe der Kritik wird sein, Alexander sorgfältig durchzuinterpretiren und den Bestand seiner Lesarten aufzustellen, keine ganz einfache Sache, da man sich nie an das offen zutage liegende Material in den Lemmata oder den (in der Hayduckschen Ausgabe gesperrt gedruckten) sogenannten direkten Citaten halten darf, vielmehr durch peinliche Interpretation des umfangreichen Commentars erst jedesmal die von ihm vorausgesetzte Lesart feststellen muß.

Im folgenden sollen Proben der Textkritik mitgeteilt werden, die beweisen, wie sehr die Worte des Aristoteles noch heute der Interpretation bedürftig und der Verbesserung zugänglich sind. Ich entnehme die Beispiele den ersten Büchern der Metaphysik.

In meiner Dissertation Emendationum Aristotelearum specimen (Berol. 1911) p. 18—26 habe ich die für die Lehre Platos von der Materie und vom 'Großen und Kleinen' grundlegende Stelle Metaph. *A* 9, 992^b 1 sq. interpretirt und bin zu der Auffassung gelangt, daß statt *περί τε κινήσεως, εἰ μὲν ἔσται ταῦτα κίνησις, δῆλον ὅτι κινήσεται τὰ εἴδη· εἰ δὲ μή, πόθεν ἦλθεν*; zu emendiren ist *εἰ μὲν ἔστ' ἐνταῦθα κίνησις* (wenn es hier, in der Sinnenwelt, Bewegung gibt). Bisher hatte man (Zeller, Natorp) *ταῦτα* auf die vorangehenden Begriffe des *μέγα καὶ μικρόν* bezogen und also angenommen, dieses Begriffspaar sei nach Plato inhaltlich

identisch mit dem Begriff *κίνησις*. Das ergab eine seltsam gekünstelte Vorstellung von der platonischen Lehre über die Materie. Die Bestätigung der Emendation liefert der Commentar des Asklepios 105, 23 Hayduck, dessen Interpretation unsrer Stelle die Lesart *ἐνταῦθα* voraussetzt. Das Lemma des Asklepios liest zwar *ταῦτα,* aber dieser Widerspruch erklärt sich hinreichend aus der Tatsache, daß Asklepios' Commentar eine Nachschrift nach einer Interpretationsvorlesung des Ammonios ist: natürlich schrieb Asklepios, als er später sein Collegheft *ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου* herausgab, die Lemmata aus einer Ausgabe, wie er sie gerade hatte, dazu, bzw. die Erklärung an den Rand einer ihm als Ganzes fertig vorliegenden Handschrift der Metaphysik, wodurch öfters Widersprüche mit der von Ammonios zugrunde gelegten Lesart eintraten. Daß Asklepios sie nicht alle gemerkt hat, darf man ihm nicht sehr zum Vorwurf machen, denn auch die neueren Editoren haben sie oft nicht gesehen.

Eine für die Philosophie des Demokrit nicht minder wichtige Stelle, *A* 4, 985 b 4 sq. mag hier hinzugefügt werden. *Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν τε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην* (scil. *εἶναί φασιν*).

Die Atomisten lehren das Seiende und Nichtseiende wie die Eleaten, an die sie bewußt anknüpfen. Die Eleaten waren durch rein logisches, spekulatives Zuendedenken dieser Begriffe auf die bekannten Aporien hinsichtlich der Realität von Bewegung und Vielheit gestoßen, über die sie nicht hinaus gelangten. Während die eigentümliche Kraft ihrer Lehre aber in dieser Entwicklung der rein-immanenten Dialektik jener beiden Gegensatzbegriffe lag, haben die Atomisten die Philosophie über diesen toten Punkt weitergeführt, indem sie wieder an die den eleatischen Centralbegriffen *ὄν* und *μὴ ὄν* ursprünglich zugrunde liegende, empirisch-physikalische Bedeutung anknüpften. Parmenides hatte unter dem *ὄν* das *πλέον* (Prosa = *πλῆρες*) verstanden: so heißt es auch noch bei Melissos in dem erhaltenen Beweise, daß es kein *κενεόν* geben könne (B 7 p. 189, 6 Diels): das Leere ist nichts. Was nichts ist, kann aber auch nicht vorhanden sein. Dieselben Gleichungen *κενόν* = *μὴ ὄν*

und πλῆρες (σῶμα) = ὄν finden wir nun als Grundpfeiler des demokriteischen Systems wieder. Aber seltsam berühren uns an der citirten Stelle die Zusatzworte τὸ δὲ κενόν τε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν (sc. λέγοντες). Dem Nichtseienden und Dünnen stehen als Gegensatz gegenüber das Seiende und das Solide (στερεόν). Logisch und terminologisch tadellos ist das Gegensatzpaar ὄν und μὴ ὄν, κενόν und πλῆρες; anstößig dagegen στερεόν und μανόν, da στερεόν die Eigenschaft des σῶμα schlechthin ist, das πυκνόν oder μανόν aber πάθη τοῦ σώματος sind.

Nach aristotelischer Terminologie stimmt also nur τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεόν, nicht stimmt dagegen die Gleichung τὸ δὲ κενόν τε καὶ μανόν. Das μανόν ist meines Wissens nirgendwo mit dem Leeren identisch. Das widerspricht der Terminologie nicht bloß des Aristoteles, sondern ebensosehr der eleatischen, an die Leukipps Schule sich anlehnte. Für Aristoteles ist das κενόν der τόπος ἐστερημένος σώματος oder die χώρα σώματος, vgl. Phys. Δ 1, 208 b 26, De caelo Α 9, 279 a 13 (κενὸν δ' εἶναί φασιν ἐν ᾧ μὴ ἐνυπάρχει σῶμα, δυνατὸν δ' ἐστὶ γενέσθαι). Es ist übrigens unverkennbar der aristotelische Raumbegriff an diesen Stellen von den Atomisten übernommen; πύκνωσις καὶ μάνωσις, πυκνὸν καὶ μανόν (oder ἀραιόν) bezeichnet Aristoteles regelmäßig als πάθη τῶν σωμάτων; ein μανόν ist also stets ein μανὸν σῶμα, nicht aber ein ἀσώματον. Das μανόν ist λεπτόν und κοῦφον, vgl. De caelo Γ 5, 303 b 24, Phys. Δ 9, 217 b 12: beides sind bekanntlich Eigenschaften der Körper, specifische Eigenschaften der beiden ἁπλᾶ σώματα Feuer und Luft. Und so heißt es gut peripatetisch Kateg. 8, 10 a 20 πυκνὸν μὲν γὰρ (sc. λέγομεν) τῷ τὰ μόρια σύνεγγυς εἶναι ἀλλήλοις, μανὸν δὲ τῷ διεστάναι ἀπ' ἀλλήλων. Dagegen findet sich für μανόν als Terminus des Körperlosen kein Beispiel. Man müßte vielmehr feststellen, daß nach urkundlichem Ausweis unsrer Stelle das Leere der Atomisten kein absolutes Leeres ist, sondern nur ein äußerster denkbarer, fingirter Grad der λεπτότης; κενόν und πλῆρες wären dann Grenzbegriffe für die äußersten Extreme der πύκνωσις und μάνωσις, gewissermaßen ideale Hypostasirungen beider πάθη: das Atom das πυκνόν ohne κενά, das Leere aber ein μανόν höchsten Grades, jedenfalls aber beides Körper. Und auf dieser Wesensgleichheit beider würde es dann beruhen, wenn Demokrit lehrt: das Nichts ist so gut wie das Ichts. Der Gegensatz von Atom und Leeres wäre zu einem nur noch

relativen abgeschwächt. Der Sinn der Hypothese läge dann in der Absicht, durch die Zurückführung der absolut, rein logisch, gedachten Begriffe der Eleaten auf eine empirisch-relative größte oder geringste Dichtigkeit diesen die Spitze abzubrechen. Den Satz in der Parenthese, den man allgemein für corrupt ansieht, müßte man alsdann consequent ergänzen: *διὸ καὶ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν ⟨ἐστέρηται⟩ τοῦ σώματος.*

Ich habe diesen Weg des Denkens bis zu Ende verfolgt, um die Unzulässigkeit der Prämisse (*κενόν* = *μανόν*) zu beweisen. Das Endergebnis widerstreitet aller aristotelischen und atomistischen Auffassung, wie sie uns sonst bekannt ist. Der Gegensatz Körper und Leeres ist in der Tat logisch und absolut wie bei den Eleaten, nicht relativ. Jede *μάνωσις* setzt schon die Annahme eines *κενόν* voraus, wie Melissos a. O. (189,10 D.) sagt: *πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ.* Das wahre Verhältnis von *κενόν* und *μανόν* muß mithin auch für die Atomisten nicht das der Identität sein, sondern das *μᾶλλον ἢ ἧττον κενόν* ist die *αἰτία* des *μανότερον ἢ πυκνότερον εἶναι.* Daher endet der citirte Beweis des Melissos (S. 190, 4 D.) auch mit dem *ceterum censeo* der Eleaten: *οὐ κινεῖται.* Ebendiese *κίνησις* setzen nun die Atomisten einmal, auf Grund des Augenscheines, als real voraus, sie kommen infolgedessen zurück zur Annahme der Realität von *πύκνωσις* und *μάνωσις* und damit zur Realität des Leeren. Das ist also einfach die rückläufige Bewegung der eleatischen Dialektik; nur daß der Ausgangspunkt diametral entgegengesetzt ist: Glaube an die Kraft der Logik, Glaube an die Kraft der Phänomene. In Wahrheit ist das atomistische Princip eine verfeinerte Form der altionischen Physik, die ein körperlich-bestimmtes *σῶμα* als *οὐσία,* und als *πάθη* die *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* lehrte.

	1.	2.
Physici:	1. *ὡρισμένη οὐσία* (*σῶμα*)	2. *πάθη ἢ διαφοραὶ ἐν αὐτῇ*:
		a. *πύκνωσις*
		b. *ἀραίωσις*
Atomici:	1. *ὡρισμέναι οὐσίαι*	2. *πάθη τῶν ὄντων*
	a. *σῶμα*	a. *ῥυσμός*
	b. *κενόν*	b. *διαθιγή*
		c. *τροπή*

So erklärt sich Aristoteles ihr historisches Verhältnis zu den *πρῶτοι φιλοσοφήσαντες* (985 ^{b} 10): *καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι* (sc. Leukippos und Demokritos) *τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν.*

Nach allem kann Aristoteles nicht das *κενόν* mit dem Zusatz *τε καὶ μανόν* versehen haben, und an keiner der vielen Stellen, welche Bonitz' Index unter *μανόν, κενόν, στερεόν, Λεύκιππος, Δημόκριτος* anführt, braucht Aristoteles den Begriff des *μανόν* statt *κενόν*, ja er kommt überhaupt an diesen Stellen nicht vor. Nun stehen die Worte bloß im Parisinus E und den von der Vorlage dieses Codex abhängigen Handschriften, die ich als Recension der Byzantiner mit *Π* bezeichne. Die auf einen antiken Papyruscodex zurückgehende Handschrift A^b und Alexander haben die Worte *τε καὶ μανόν* nicht, ebensowenig ist bei Asklepios von ihnen eine Spur erhalten, ebensowenig an der Parallelstelle bei Theophrast Phys. opin. 8 (II p. 4, 16 D.), wo nur von *πλῆρες* und *κενόν* die Rede ist. Danach ist unzweifelhaft der späte Zusatz zu streichen und so der wahre Sinn der atomistischen Fundamentallehre zu schützen. Daß solche nachalexandrischen Zusätze anzunehmen sind, beweist z. B. *Α* 3, 985 ^{a} 10, wo die Worte in E *καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν*, in A^b und bei Alexander fehlen. Alexander hat etwas derartiges an der Stelle vermißt, aber in seinen Handschriften nirgends gefunden; der gelehrte byzantinische Editor hat die Worte nach Alexander ergänzt.

Bevor wir von der Stelle 985 ^{b} 4 sq. scheiden, muß noch ein altes Mißverständnis beseitigt werden, das auf Verkennung eines eigenartigen aristotelischen Sprachgebrauchs beruht. *διὸ καὶ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν ⟨ἔλαττον⟩ τοῦ σώματος.* So Zellers auch von Diels aufgenommene Conjectur, die einen seit Casaubonus von den Aristotelikern anerkannten Textschaden heilen soll. Bonitz (Comm. S. 75) hält den Sinn der zu machenden Verbesserung für klar, die Form nur für zweifelhaft. Casaubonus stellte kühn um: *ὅτι οὐδὲ τὸ σῶμα τοῦ κενοῦ* (scil. *μᾶλλόν ἐστι*). In der Tat ist diese Conjectur stilistisch weniger anstößig als der Wechsel von *οὐδὲν μᾶλλον* und *οὐδὲν ἔλαττον* bei Zeller. Sollte aber nicht die Abschleifung des vielgebrauchten

Adverbiums zur Bedeutung „in gleicher Weise wie" (mit Genetivus oder ἤ) dem Aristoteles erlaubt haben, in unstilisirter Rede statt des streng logischen *οὐδὲν μᾶλλον τὸ σῶμα τοῦ κενοῦ* zu sagen *οὐδὲν μᾶλλον τὸ κενὸν τοῦ σώματος* (d. i. das Leere sei so gut wie der Körper)? In der Tat ist das des Rätsels Lösung. 990 ᵃ14 heißt es: *ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν* (*οἱ Πυθαγόρειοι*), *οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν· διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτ' οὐδὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.* Sie wollen eigentlich und angeblich die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge erklären, allein ihren Voraussetzungen nach reden sie weniger (nicht so sehr) von *αἰσθητά* als von *μαθηματικά.* Um diese einzig richtige und simple Erklärung zu geben, müssen wir also dieselbe Umstellung wie an der anderen Stelle vornehmen. Oder wir übersetzen eben wie dort *οὐδὲν μᾶλλον* mit „in gleicher Weise, ebensogut", dann können wir die Reihenfolge stehen lassen. Am besten aber verstehen wir, wenn wir statt *μᾶλλον* ein *ἔλαττον* supponiren. Auch Alexander empfindet diesen Sprachgebrauch schon nicht mehr, wenn er p. 73, 2 Hayd. erklärt: *ἃ γὰρ λέγουσι περὶ τῶν σωμάτων, οὐ μᾶλλον ταῦτα ἁρμόζει τοῖς φυσικοῖς παρὰ τοῖς μαθηματικοῖς σώμασιν.* Auch er muß die Begriffe umkehren, um zu verstehen.

Ein weiteres schlagendes Beispiel: Metaph. *B* 2, 996 ᵇ 33. Wir müssen die Aporie aufwerfen, ob ein und dieselbe Grundwissenschaft von der Substanz und von den sogenannten Principien des Beweisens handelt. Dies scheint doch eigentlich nicht logisch. *μιᾶς μὲν οὖν οὐκ εὔλογον εἶναι* (sc. *ἐπιστήμης, τὸ περὶ ἀμφοῖν ζητεῖν*)· *τί γὰρ μᾶλλον γεωμετρίας ἢ ὁποιασοῦν περὶ τούτων ἐστὶν ἴδιον τὸ ἐπαΐειν;* auch die Geometrie hat es ja mit Axiomen zu tun. Warum soll nun ʻirgendeine andere Wissenschaftʼ in höherem Grade diese Aufgabe haben als etwa die Geometrie? *τί μᾶλλον* = *οὐδὲν μᾶλλον*; es bedeutet hier wieder geradezu dasselbe wie *οὐδὲν ἔλαττον γεωμετρίας ἢ ὁποιασοῦν ἐστιν ἴδιον τὸ ἐπαΐειν περὶ τούτων,* und wenn es noch nicht conjicirt worden ist, so hat man wahrscheinlich die Stelle bisher immer falsch verstanden. Bonitz erklärt unrichtig: „Inwiefern kommt denn eine Einsicht in dieselben der Geometrie etwa mehr zu als überhaupt irgendeiner?" Richtig deutsch muß es durchaus heißen: etwa weniger; denn in erster Linie kommt die Einsicht ja der gesuchten

Wissenschaft der *πρώτη φιλοσοφία* zu, und nun fragt Aristoteles, weshalb nicht ebensogut auch der Geometrie. Richtig also Christ z. St.: *expectes μᾶλλον ταύτης ἢ γεωμετρίας,* aber er hätte diese richtige Auffassung nicht zum Anlaß einer unrichtigen Conjectur gemacht, wenn der Sprachgebrauch erkannt worden wäre.

Ferner Meteor. *B* 2, 356 ª 15—16 *ἐπεὶ γὰρ εἰς τὸ μέσον εἰσρέουσιν, ἀφ' οὗπερ ἐκρέουσιν, οὐδὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται κάτωθεν ἢ ἄνωθεν, ἀλλ' ἐφ' ὁπότερ' ἂν ῥέψῃ κυμαίνων ὁ Τάρταρος.* Plato lasse alle Wasser und Strömungen im Phädon aus dem unterirdischen Centralbassin, welches er Tartaros nennt, heraufströmen (*ἀναδιδόναι*). In dasselbe Bassin kehren sie alle zurück, sei es an gleicher Stelle, wo sie ausgetreten sind, sei es *καταντικρύ, οἷον εἰ ῥεῖν ἤρξαντο κάτωθεν, ἄνωθεν εἰσβάλλειν.* Aristoteles vermißt bei dieser Anschauung eine natürliche, gesetzmäßige Bewegung des fließenden Wassers nach unten, und dies drückt der Satz mit *οὐδὲν μᾶλλον* aus. Auch hier erwartet man: *οὐδὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται ἄνωθεν ἢ κάτωθεν,* denn das Natürliche ist doch die *ἄνωθεν φορά* des Wassers, wie der folgende Satz beweist: *καίτοι τούτου συμβαίνοντος γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον „ἄνω ποταμῶν".* Also ist zu erklären: dann müßten ja die Ströme ebensogut von unten nach oben fließen wie von oben nach unten. Das Sprichwort *ἄνω ποταμῶν* trifft in etwa auch die Beobachtung dieses merkwürdigen Sprachgebrauchs, der ein *ἄνω ποταμῶν* für den Logiker bietet, daß nämlich *οὐδὲν μᾶλλον* eigentlich soviel heißen soll wie *οὐδὲν ἔλαττον.* Immerhin ist es eine Tatsache, die festzustellen vielleicht nicht ohne Interesse war.

B 2, 998 ª 1 sq. *οὔτε γὰρ αἱ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης (οὐδὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας) οὔθ' αἱ κινήσεις καὶ αἱ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι* (om. A[b]), *περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν.*

Aristoteles behauptet 997 ᵇ 32 sq., Geodäsie und Geometrie unterschieden sich keineswegs in der Weise, wie man sich das gewöhnlich zurechtlegt: die erstere handele von den wahrnehmbaren, vergänglichen Größen, die andere von den Größen als rein begrifflichen. Vielmehr gebe es von wahrnehmbaren Objekten und Einzeldingen überhaupt keine Wissenschaft im exakten Sinne, *ἐφθείρετο*

γὰρ ἂν φθειρομένων. Auch die Astronomie hat es nicht mit sinnlich wahrnehmbaren Größen zu tun, denn weder sind die in der sinnlichen Wirklichkeit gezogenen Linien gleicher Art wie die, welche der Geometer bei seinen Lehrsätzen meint (*λέγει*), denn eine sinnlich-reale Gerade, etwa die Kante des Lineals, berührt den realen Kreis nicht nur in einem einzigen Tangentialpunkt, wie dies bei der gedachten Geraden und dem gedachten Kreis der Fall ist, von denen in der Geometrie gehandelt wird (dies widerlegte ja schon Protagoras), noch auch sind die Bewegungen und Windungen am Himmel ähnlich, von denen die Astrologie handelt; noch sind endlich die Punkte (des Astrologen) von gleicher Natur wie die (sinnlich-realen) Sterne.

Verglichen werden drei Paare von Dingen, von denen je ein Glied der sinnlichen Welt der Wahrnehmung und je ein zweites der mathematischen Welt angehört. Die Astronomie ist für Aristoteles angewandte Mathematik, welche Anschauung er durchaus der mathematischen Schulung der Akademie Platos verdankt. Die Objekte des Astronomen unterscheiden sich in nichts von denen des Geometers hinsichtlich ihrer sinnlichen Realität: beide sind nur begriffliche, ideale Größen. Also

I	II
a. sinnlich reale Linien	b. geometrische Linien
a. sinnlich reale Bewegungen und *ἕλικες* (der Sterne) am Himmel	b. Bewegungen und *ἕλικες*, von denen der Astronom handelt
a. Sterne in Wirklichkeit	b. Punkte des Astronomen.

Also erwarten wir 998 ^{a} 4—5 nicht „die Bewegungen und Windungen am Himmel sind nicht ähnlich, von denen die Astrologie handelt", sondern: sie sind nicht von der Art wie jene, von denen die Astrologie handelt, das heißt, sie sind nicht mathematische, gedachte, ideale *κινήσεις καὶ ἕλικες,* sondern sinnlich reale. So las offenbar auch Alexander 200, 21 sq.: *ἀλλ' οὐδὲ αἱ κινήσεις αὐτῶν κατὰ τὸν οὐρανόν, ἀλλ' οὐδὲ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ, αἵ τε κύκλῳ γινόμεναι καὶ αἱ κατὰ ἕλικας, τοιαῦται ὁποίας ὁ ἀστρολόγος λαμβάνει.* Statt *ὅμοιαι* ist mithin zu lesen *οἷαι* oder *ὁποῖαι,* da es sich nicht um bloße Ähnlichkeit, sondern *ἡ αὐτὴ φύσις* handelt, und *ὅμοιαι περὶ ὧν* nicht bedeuten kann *ὅμοιαι ἐκείναις, περὶ ὧν.* Das paläographisch noch leichtere *ὁποῖαι* ist aber weniger wahrscheinlich als *οἷαι,* weil es nicht dem aristotelischen

sondern dem alexandrischen Sprachgebrauch angehört. An dieser Stelle hat also die Rec. *Π* verschrieben, A^b wird vielleicht mit Alexander gegangen sein, wie so oft in solchem Fall, aber bei ihm ist das entscheidende Wort zufällig ausgefallen. Weglassen kann man es keinesfalls.

Ich möchte hier die Besprechung einiger Glosseme anschließen, die in die byzantinische *Π*-Recension Aufnahme gefunden haben. *B* 3, 998 ^{b} 21 *κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται* [*τῶν ὄντων*]· *τῶν ὄντων Π*: om. A^b Alex. Die Worte sind ebenso unmöglich, wie wenn man für *κατὰ πάντων* vielmehr *καθόλου* einsetzt. Auch ^{b} 18—19 fehlen sie: *ταῦτα γὰρ λέγεται κατὰ πάντων*. Daß der Satz sich so rasch zweimal wiederholt, ist sehr auffällig. Auch hier ist etwas nicht in Ordnung; an der zweitgenannten Stelle ^{b} 18 stört der Satz den Zusammenhang. Er ist eine Variante zu demjenigen ^{b} 21, der nur *μάλιστα* mehr hat. Alexander, welcher unsre Stelle Wort für Wort paraphrasirt, kennt den Satz ^{b} 18—19 nicht. Die var. lect. stand wohl am Rande und geriet in einigen Handschriften in den Text. Ebenso steht *Γ* 1006 ^{a} 28 *ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι* an falscher Stelle zwei Zeilen vor der Stelle, wo dann die Worte nochmals und richtig folgen. Dies hat Bonitz bereits gesehen. Ich füge Interesses halber eine Analogie hinzu aus unseren Handschriften, wo wir den Vorgang noch vor Augen sehen. In der Vorlage des cod. E, der Recension *Π*, stand am Rande zu 1045 ^{b} 17 die Bemerkung: *ταῦτα ἐν πολλοῖς οὐ φέρεται.* Der von mir collationirte Vindob. phil. 100 (V), eine gleichaltrige Schwesterhandschrift von E, die selbst in allen Kleinigkeiten mit E geht, aber nicht aus E, sondern aus der gemeinsamen Vorlage *Π* abgeschrieben ist, zeigt diese kritische Randglosse bereits im Texte. Eine Glosse sind die Worte *Α* 5, 985 ^{b} 27 *τοῖς ἀριθμοῖς*, die nur *Π* hat und die ebenfalls aus dieser Recension in alle Ausgaben übergegangen sind. A^b liest *τούτοις* : *ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις κτλ.* Alexander 38, 5 erklärt: *ὁμοιώματα δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ ὄντα καὶ γινόμενα ἡγοῦντο ἐν τούτοις εἶναι, τουτέστι τοῖς ἀριθμοῖς, κτλ.* Er erweist die Echtheit der Lesart in A^b, für die alle Handschriften die Glosse einsetzen. Ebenso wird es *Α* 1, 980 ^{a} 28 stehen, wo *ἐκ δὲ τῆς αἰσθήσεως* in *Π*, *ἐκ δὲ ταύτης* in A^b steht. Obgleich Alexander hier für uns nichts ausgibt, werden wir doch A^b zustimmen.

Einen typischen Fall von var. lect. zu einem ganzen Satz erkennen wir *Γ* 2, 1004 ª 32: *φανερὸν οὖν*, [*ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη*], *ὅτι μιᾶς περὶ τούτων καὶ τῆς οὐσίας ἐστὶ λόγον ἔχειν. τοῦτο δ' ἦν ἓν τῶν ἐν τοῖς ἀπορήμασιν.* Citate mit *ἦν* sind häufig, cf. *E* 2, 1026 ª 34. Welchen von beiden Sätzen man in den Text setzt, ist hier belanglos, eigentlich haben beide gleiches Recht darauf. Hierhin gehört ferner *A* 5, 987 ª 27: *παρὰ μὲν οὖν τῶν πρότερον* [*καὶ τῶν ἄλλων*] *τοσαῦτα ἔστι λαβεῖν.* Die *πρότεροι* (scil. *φιλόσοφοι*) hat Aristoteles im vorhergehenden besprochen, vgl. 983 ᵇ 1. ᵇ 7, 984 ᵇ 18, 985 ᵇ 22. Ihre Bezeichnung durch *οἱ ἄλλοι* ist sonst nicht üblich, aber wir verstehen die Entstehung dieser Variante, weil doch noch nicht über sämtliche *πρότεροι* geredet ist, wie es nach der Lesart *παρὰ τῶν πρότερον* scheinen müßte, sondern über die wichtigsten von ihnen, Plato besonders, noch zu handeln ist. Ganz gut wäre daher *παρὰ μὲν οὖν τῶν ἄλλων τοσαῦτα ἔστι λαβεῖν· μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία.* An sich ist aber beides denkbar. Varianten mit *καὶ* sind häufig, wohl meist aus *γρ(άφεται) καὶ* entstanden. Christs Vermutung *τῶν Ἰταλικῶν* für *τῶν ἄλλων* ist unhaltbar.

987 ª 10 lesen die Ausgaben *μετριώτερον* mit *Π*, Aᵇ hat *μαλακώτερον* (ebenso *Π γρ.* marg.), *μονιμώτερον* Asklepios, die richtige Lesart, das *ἅπαξ λεγόμενον μορυχώτερον* hat Diels erst wieder aus Alexander ans Licht gezogen und sprachlich erklärt. Der Text der Metaphysik ist von solchen Glossen und var. lect. völlig durchsetzt, und in sehr vielen Fällen dringen wir nicht mehr zum Wahren durch. Aber es ist ja kein Wunder, daß ein so lange nur in der Überlieferung der Schulgemeinde fortgepflanzter und mit Schwierigkeiten jeder Art behafteter Text zahlreiche Randglossen erhalten hat, die zum Teil in den Text geraten sind. Nur die Tragikerüberlieferung läßt sich damit vergleichen.

Auch von Lücken ist unser Text nicht frei. *E* 2, 1026 ᵇ 27: *ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀεί, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολύ, ⟨τὰ δ' οὔτ' αἰεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ⟩, αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός· ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' αἰεὶ μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι.* Es werden notwendig drei, nicht nur die genannten zwei Arten des Seins postulirt, 1. allgemeingültig und notwendig, 2. in der Regel

und 3. weder notwendig und immer noch in der Regel so Seiendes; daß letztere Art aufgeführt war, beweist der anschließende Satz mit *γάρ*. Schon Spengel ergänzte scharfsichtig ⟨*τὸ δ' οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*⟩. Aber wir besitzen noch die genaue Parallelfassung in *K* 1064 b 35 (vgl. Alex. 453, 1, Asklep. 368, 18 und dazu Top. *B* 6, 112 b 10) und außerdem die Bezugnahmen auf die von uns ergänzte Stelle gleich danach 1026 b 36, 1027 a 10, a 15. Dieselbe Art der Lücke infolge von Abirren nehme ich wahr *B* 4, 999 a 33: *ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον, ⟨λέγω δὲ σύνολον⟩ ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης, πότερον, εἰ ἔστι, παρὰ πάντα δεῖ εἶναί τι, ἢ παρὰ μὲν ἔνια εἶναι παρὰ δ' ἔνια μὴ εἶναι;* Wenn wirklich etwas neben dem *σύνολον* existirt (das heißt die reine Form, *ἰδέα* Platos), muß dann neben allen Arten von Dingen, wenn es existirt, etwas existiren, oder neben einigen ja, neben anderen aber nicht? Z. B. muß man die Existenz einer reinen, für sich seienden Idee bei einem Naturwesen, Lebewesen und dergleichen bejahen, bei einem Kunstprodukt dagegen (Haus, Bett) verneinen? Dies tun die Akademiker ja bekanntlich. Nun schiebt sich der Satz *ὅταν — ὕλης* dazwischen. Eine Bedingung kann er syntaktisch nicht ausdrücken, sondern nur eine allgemeine, definitorische Bestimmung soll er offenbar an das *σύνολον* heranbringen. So wie er da steht, stört er und ist sinnlos. Christ hat das Verdienst, dies gesehen zu haben. Aber daß es verkehrt war, diese Worte zu verdächtigen, beweist die genaue Parallele *B* 1, 995 b 34: *καὶ πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον (λέγω δὲ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης) ἢ οὐδέν, ἢ τῶν μέν, τῶν δ' οὔ, καὶ ποῖα ταῦτα τῶν ὄντων.* Der Schreiber glitt also von *σύνολον* zu *σύνολον* weiter und verstümmelte so die in Form der Parenthese beigefügte Definition des *σύνολον*.

Eine kleinere Auslassung bemerkt man *B* 1, 996 a 20 sq. *μιᾶς μὲν γὰρ ἐπιστήμης πῶς ἂν εἴη μὴ ἐναντίας οὔσας τὰς ἀρχὰς γνωρίζειν; ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχουσι πᾶσαι. τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι ⟨ἐν⟩ τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν, ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν καθ' αὑτὸ καὶ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον, ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τἆλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως· ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν.* Die Principien sind so verschiedener Art, daß sie nicht alle zugleich

für jede Art der Realität in Frage zu kommen scheinen. So z. B. die Zweckursache, die bekanntlich ἀρχὴ κινήσεως ist; diese als Bewegungsprincip gehört scheinbar doch der Welt der πράξεις an, der Bewegungswelt, dagegen paßt sie nicht in die Sphäre des Unbewegten. Freilich ist diese Aporie eine bloße Scheinaporie, wie sich herausstellen wird, da die Lösung des Rätsels eben die Centrallehre voraussetzt: die höchste Ursache der κίνησις ist selber ἀκίνητος. Aber hier ist das noch nicht klargestellt. Nicht das will Aristoteles sagen, es wäre doch seltsam, wenn das Unbewegte eine ἀρχὴ κινήσεως haben sollte (was freilich mehr als seltsam wäre!), sondern wenn die ἀρχὴ κινήσεως, wie alle übrigen αἴτια und ἀρχαί, zu den ἀΐδια καὶ ἀκίνητα gehören sollte. Die Lehre von der Ewigkeit der ἀρχαί ist die Voraussetzung des Problems. Wie kann nun ein Princip, das die Bewegung verursacht, selbst doch unter das Unbewegte gehören? Daß ⟨ἐν⟩ ergänzt werden muß, zeigt schon die Wiederaufnahme des Vordersatzes mit ὥστ' ἐν κτλ. (ª 27). Aber im Buch Λ, wo diese Frage speciell erörtert ist, steht auch so (7, 1072 ᵇ 1): ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ, und die Dublette des Buches *B*, *K* 1, 1059 ª 38 schreibt: τὸ δὲ πρῶτον κινῆσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις. Auch Alexander scheint, der Paraphrase nach, ἐν gelesen zu haben. Jetzt können wir auch eine weitere Stelle richtig verbessern, Δ 5, 1015 ᵇ 14—15: εἰ ἄρα ἐστὶν ἄττα ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ⟨ἐν⟩ ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν: οὐδὲν liest Aᵇ, οὐδ' ἐν *Π*, richtig ist οὐδὲν ⟨ἐν⟩; so paraphrasirt auch Asklepios die Stelle.

Eine Seite vor der behandelten Stelle, *B* 1, 995 ᵇ 32 liest man: μάλιστα δὲ ζητητέον καὶ πραγματευτέον, πότερον ἔστι τι παρὰ τὴν ὕλην αἴτιον καθ' αὑτὸ ἢ οὔ, καὶ ⟨εἰ⟩ τοῦτο χωριστὸν ἢ οὔ, καὶ πότερον ἓν ἢ πλείω τὸν ἀριθμόν. εἰ nach καί ist drei Zeilen vorher in *Π* ausgefallen, nur Aᵇ bewahrt es richtig. An unsrer Stelle haben beide es verloren.

Ein weiteres Beispiel für Wortausfall ist *B* 6, 1003 ª 6: ταύτας τ' οὖν τὰς ἀπορίας ἀναγκαῖον ἀπορῆσαι περὶ τῶν ἀρχῶν, καὶ πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθ' ἕκαστα. εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι (οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι). εἰ δ' ἔσται τόδε τι καὶ ⟨δεῖ⟩ ἐκθέσθαι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, πολλὰ ἔσται ζῷα ὁ Σωκράτης αὐτός τε καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον, εἴπερ σημαίνει ἕκαστον τόδε τι καὶ ἕν. Über die ἀρχαί kann man

außer den vorhergenannten Aporien auch noch folgende aufwerfen: ob sie Allgemeines sind oder das, was wir Platoniker unter *res particulares* verstehen. 1. Sind sie Allgemeines, das heißt begrifflich allgemeiner Natur, so können sie nicht Substanzen sein, denn die *οὐσία* bedeutet ein bestimmtes Dieses (*τόδε τι*), ein Allgemeinbegriff dagegen bloß ein so oder so Beschaffenes, ein qualitativ Bestimmtes (*τοιόνδε*). 2. Soll das Allgemeine aber eine bestimmte Einzelsubstanz sein (*ἔσται*) und muß man es als ein für sich Seiendes hypostasiren (*ἐκθέσθαι*), dann würde die Folge sein, daß Sokrates (Schulbeispiel!) eine Mehrheit von *ζῷα* darstellte. Denn zum Begriff des Individuums Sokrates gehört außer dem Sokratessein das Menschsein und Lebewesensein, und jeder dieser Allgemeinbegriffe wäre ja ein *τόδε τι* nach der Voraussetzung. Was unmöglich erscheint. Der Begriff der *ἔκθεσις, ἐκτίθεμαι* findet sich in der Metaph. *A* 9, 992 b 10; *Z* 6, 1031 b 21 und *M* 10, 1086 b 10. Der Terminus geht wie die anderen hier und sonst von Aristoteles angewandten Begriffe *καθόλου, καθ' ἕκαστα, τόδε τι, τοιόνδε* auf die Akademie zurück, was schon dadurch gewiß wird, daß Buch *B*, welches sich auch sonst völlig im Fahrwasser der Ideendialektik und des Ideenproblems bewegt, die Ideenlehre als „unsere Lehre“ behandelt (vgl. *B* 2, 997 b 3). Das Buch gehört zu den Partien der *πρώτη φιλοσοφία*, die, wie ich in der Entstehungsgeschichte d. Met. S. 32 f. bewiesen habe, in der Zeit kurz nach Platos Tode, höchst wahrscheinlich in Assos in Kleinasien als Vorlesung vor dem Kreise der Platoniker in der dortigen Tochterakademie des Koriskos und Erastos vorgetragen worden sind. Ich unterlasse es, die Beweise für diese biographisch und philosophiegeschichtlich folgenschwere Tatsache hier noch weiter auszugestalten und für die philosophische Entwicklung des Aristoteles und der Akademie zu nutzen, und bemerke nur beiläufig, daß diese Stücke nicht zu Platos Lebzeiten abgefaßt sein können, also nicht in die athenischen Lehrjahre, sondern in die Wanderjahre fallen (man beachte *A* 9, 992 a 20—22; die charakteristischen Imperfecta des Schülers vom verstorbenen Lehrer, vgl. 987 b 14). Der Begriff *ἐκθέσθαι τὰ κοινά* oder *καθόλου* (an unsrer Stelle der *κοινῇ κατηγορούμενα* in synonymer Verwendung) bezeichnet dasselbe wie *χωρίζειν τὰ κοινά,* das heißt den abstrakten Begriffen eine gesonderte Existenz (*χωριστὸν εἶναι* scil. *τῶν καθ' ἕκαστον*) zuschreiben. Wir gebrauchen gewöhnlich den Terminus: hypostasiren. Das Futurum zeigt, daß der Fall ein hypothetisch-fingirter

sein soll, nach üblichem aristotelischem Sprachgebrauch. Das von mir ergänzte *δεῖ* gibt dem in der Luft schwebenden Infinitiv seinen Halt und entspricht dem aristotelischen Sprachgebrauch da, wo er von der Frage handelt, ob man die gesonderte, reale Existenz der Ideen setzen „müsse“ oder nicht. Ähnlich *B* 2, 998 a 21 *πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον* ... *B* 4, 999 a 34 *πότερον* ... *παρὰ πάντα δεῖ εἶναί τι ἢ παρὰ μὲν ἔνια εἶναι, παρὰ δ' ἔνια μὴ εἶναι*; Weitere Beispiele stehen zahlreich im Problembuch der Metaphysik, *B*; ich citire nur noch *B* 4, 999 a 29, weil dort *εἰ* mit Verbum des Seins und folgendem *καὶ δεῖ* c. inf. steht, genau wie an der verbesserten Stelle: *ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ δεῖ τι εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὰ γένη εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα.* Jedenfalls sieht man klar, daß diese Art zu sprechen dem Stil des *διαπορεῖν* angemessen ist.

Einen weiteren Ausfall haben wir an der berühmten Stelle *A* 2, 982 b 20 sq., wo Aristoteles über die Motive der ersten Denker zum Philosophiren spricht: ... *φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. μαρτυρεῖ δ' αὐτὸ τὸ συμβεβηκός. σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ ⟨τῶν⟩ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν.* Erst nachdem die materiellen Bedürfnisse und der Trieb nach Ergetzung und Erholung durch mannigfache Kulturerrungenschaften und Erfindungen befriedigt waren, begann die philosophische Gedankenbewegung. Daraus schließt Aristoteles auf ihr Desinteressement an den nützlichen Zwecken und Gütern des gewöhnlichen, sinnlichen Daseins. Die Wissenschaft von den höchsten Gründen der wirklichen Welt entbehrt jedes bloß utilitarischen Motivs und ist frei und über jede Frage der Zweckmäßigkeit hoch erhaben. *τὰ ἀναγκαῖα καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγήν* sind hier anscheinend synonyme Begriffe, obwohl eine derartige Häufung zu der herben Knappheit des Aristoteles schlecht paßt. In der Tat bezeichnet er mit *τὰ ἀναγκαῖα* das, was zur Befriedigung der gemeinen Notdurft dient, während *τὰ πρὸς διαγωγήν* die Künste sind, welche die Ergetzung des Gemüts zum Ziel haben; *ῥαστώνη* ist wie später *ἄνεσις* gebraucht, also synonym zu *διαγωγή*. Die gleiche Unterscheidung findet sich *A* 1, 981 b 17 *πλειόνων δ' εὑρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς*

διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι (scil. *εἰκός ἐστι*) *διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν.* Also hinsichtlich des *μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι* findet folgende Stufenfolge in der historischen Entwicklung und zugleich im kulturellen Wert der *τέχναι* statt:

1) *αἱ πρὸς τἀναγκαῖα*
2) *αἱ πρὸς διαγωγήν*
3) *αἱ πρὸς θεωρίαν μόνον οὖσαι.*

Wir würden modern sagen: Technik, Kunst, Philosophie. Wenn wir *τῶν* vor *πρὸς ῥᾳστώνην* nicht hinzufügen, schweben die substantivirten Präpositionalausdrücke in der Luft, vor allem kommt die charakteristische Entwicklungslehre des Aristoteles dann aber nicht zur Geltung. Daß die Ergänzung richtig, zeigt Alex. 16, 21 Hayd.: *εἰ δὲ πάντων ὑπαρχόντων, τῶν τε ἀναγκαίων καὶ τῶν πρὸς ῥᾳστώνην, ἤρξαντο τῆς κατὰ φιλοσοφίαν ζητήσεως, δῆλον ὡς ἐπ' οὐδενὸς ἀναγκαίου τῶν πρὸς διαγωγὴν τοῦ βίου συντελούντων εὑρέσει τὴν ζήτησιν ἐποιοῦντο* (dieselbe scharfe Scheidung nochmals wiederholt Alex. 17, 3—4). Ob auch *τε* vor *ἀναγκαίων* ausgefallen oder ob es auf Rechnung der Paraphrase zu setzen ist, bleibt zweifelhaft. Die Einteilung der Künste *πρὸς χρῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν, πρὸς τέρψιν καὶ ἄνεσιν* hat bekanntlich Epoche gemacht. Sie liegt der Systematik der *πρόνοια*-Lehre bei Poseidonios, bei Philo, Cicero, endlich den christlichen Vorsehungsbeweisen der Kirchenväter als festes Fundament zugrunde (dazu vgl. Nemesios von Emesa S. 132). Poseidonios hat hier wieder an Aristoteles angeknüpft.

Die berühmte Stelle, wo das Erstaunen der ersten denkenden Köpfe als Anfang der Philosophie bezeichnet wird, *A* 2, 983 a 13 sq. (vgl. 982 b 11), hat schon Bonitz als entstellt durch die Überlieferung erkannt: *ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν, ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν· θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσιν εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται. δεῖ δ' εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν· οὐδὲν γὰρ ἂν θαυμάσειεν οὕτως ἀνὴρ γεωμετρικός, ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος μετρητή.* Alle beginnen mit dem Erstaunen darüber, daß es sich so verhält (*εἰ οὕτως ἔχει*, vgl. *εἰ γένοιτο*). Zu diesem Gebrauch von *εἰ* vgl. Phys. *E* 1, 225

a 30 ∾ Metaph. *K* 11, 1067 b 35 (= *ὅτι*). *οὕτως — καθάπερ* beziehen sich nur scheinbar aufeinander. In Wahrheit *θαυμάζουσι πάντες εἰ οὕτως ἔχει*, solange sie noch nicht die Ursache wissen: sobald sie aber diese erkannt haben, wie z. B. der Geometer die Ursache der Incommensurabilität der Diagonale, *θαυμάσειεν ἂν εἰ οὐχ οὕτως ἔχοι*. Das Erkennen ist also ein Proceß, durch welchen sich das anfängliche Erstaunen über eine Tatsache in das Bewußtsein ihrer absoluten Notwendigkeit umsetzt. Für das „Erstaunen, daß es sich so verhält", bringt Aristoteles Beispiele in dem mit *καθάπερ* anfangenden Zwischensatz, welcher erst a 16 mit *ἀσυμμετρίαν* abschließt. Die Worte *τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν* passen an sich ganz gut auf die Situation der Staunenden, allein sie sind nicht zu construiren. Offenbar sind sie ein einschränkender Zusatz zu dem Worte *πάντες*, aber nicht zu *πάντες* a 13, sondern nur zu *πᾶσιν* a 16 paßt dieser Zusatz grammatisch. Bonitz sah richtig, daß diese Worte eine später am Rand nachgetragene Bemerkung des Aristoteles sind, die fälschlich hinter *ταὐτόματα* in den Text geriet, als das Urmanuskript abgeschrieben wurde. Läßt man sie an der jetzigen Stelle einmal fort, so ergibt sich eine Dreizahl von Beispielen, welche Dinge das Erstaunen der wissenschaftlich Ungebildeten wachrufen, eins aus der Mechanik, die Automaten, die man damals noch als Wunderwerke (*θαύματα*) bestaunte; ein zweites aus der Astronomie, die Sonnenwende; ein letztes aus der Geometrie, die Incommensurabilität der Diagonale und der Seite des Quadrats. Die beiden letzten Beispiele sind durch *περί* c. acc. ausgedrückt, im Akkusativ steht auch *ταὐτόματα*, es wird daher nach *καθάπερ* ein *περί* ausgefallen sein. Ich lese also: *ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες, εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ ⟨περὶ⟩ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν· θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσιν ⟨τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν⟩, εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται.*

A 3, 983 b 13 ist nach Entwicklung der allgemeinen begrifflichen Formel für die philosophische Charakteristik der ältesten Denker, nach *ἀεὶ σωζομένης* ein Punkt zu setzen. Daran schließt sich die Veranschaulichung der Formel durch ein Schulbeispiel: *ὥσπερ ⟨γὰρ⟩ οὐδὲ τὸν Σωκράτη φαμὲν οὔτε γίγνεσθαι ἁπλῶς . . . οὔτε ἀπόλλυσθαι . . . διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον, τὸν Σωκράτη αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν.* Vor *οὕτως* ist ein Komma

zu setzen, mit οὕτως hebt der Hauptsatz an, der ᵇ18 schließt mit den Worten σωζομένης ἐκείνης. So ist der Beispielsatz dem Satz, welcher die Formel enthält, ganz gleichartig im Bau und gleich im Schluß (vgl. 12 τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης). Durch diese bei genauerer Interpretation des Gedankenaufbaus mit Notwendigkeit sich ergebende Interpunktion stellt sich die Einsicht ein, daß nach ὥσπερ ein γάρ einzufügen ist.

Aristoteles spricht in der von Pasikles, dem Neffen Eudems, nachgeschriebenen Vorlesung ᾱ 1, 993ᵇ13 sq. von der Dankbarkeit gegen die Vorgänger. Gegenüber der von prophetischem Zorn geschwellten Streitbarkeit fast aller älteren Denker bis ins V. saec. herab, die auf dem Grunde eines Gefühls heroischer Selbstherrlichkeit ruht, ist es für Aristoteles als typischen Menschen des IV. Jahrhunderts bezeichnend, daß er hinsichtlich der Leistung des einzelnen skeptisch denkt und von der gleichmäßigen, organisirten Tätigkeit großer und mittelmäßiger Geister am Werk der Forschung hauptsächlich den Erfolg erwartet (vgl. ᾱ 1, 993ᵇ1 sq.). Diese positive Schätzung der kleinen Geister und auch des Irrtums als Organ des Fortschritts hängt mit dem Grundgedanken der Platonischen Schulgründung zusammen und ist dem Aristoteles aus der Akademie geläufig. Auch den Oberflächlichen selbst gesteht Aristoteles ein gewisses Recht auf Dank zu: καὶ γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἕξιν προήσκησαν ἡμῶν· εἰ μὲν γὰρ Τιμόθεος μὴ ἐγένετο, πολλὴν ἂν μελοποιΐαν οὐκ εἴχομεν, εἰ δὲ μὴ Φρῦνις, Τιμόθεος οὐκ ἂν ἐγένετο. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ⟨ἐπὶ⟩ τῶν περὶ τῆς ἀληθείας ἀποφηναμένων. παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρειλήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ γενέσθαι τούτους αἴτιοι γεγόνασιν. τῶν περὶ τῆς ἀληθείας ist die eigentliche, aber nicht zu haltende Überlieferung in *II*, welche die Spur des Wahren erhalten hat. Dagegen hat Aᵇ geschlimmbessert περὶ τῶν ἀληθείας ἀποφηναμένων, da er eine Präposition vor τῶν vermißte. Zu diesem Zweck strich er τῆς und faßte ἀληθείας unrichtig als acc. plur. Aber Aᵇ sowohl wie *II* fassen ἀποφηναμένων als Satzende. Erst Christ verband diesen Satz mit dem folgenden, indem er γάρ (ᵇ17) strich. Aber wir dürfen γάρ nicht antasten, und die Sätze müssen getrennt bleiben, da der Fehler vielmehr dort steckt, wo die Handschriften ihn witterten und zu beheben suchten. Alexander liefert das Richtige: es ist ἐπὶ vor τῶν περὶ τῆς ἀληθείας ἀποφηναμένων einzusetzen. Phrynis war nicht sehr geschätzt als Musiker, aber Timotheos ist

ohne Phrynis undenkbar. So ist es auch bei den Philosophen: auch hier kann man die φορτικώτεροι nicht einfach streichen aus dem Buch der Geschichte.

Einer Correctur begegnen wir auch in ᾱ 2, 994 a 22 sq. *διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε; μὴ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἀλλ' ὡς ἢ ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος, ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ. ὡς μὲν οὖν ἐκ παιδὸς ἀνήρ, γίγνεσθαί φαμεν [ὡς] ἐκ τοῦ γιγνομένου τὸ γεγονὸς ἢ ἐκ τοῦ ἐπιτελουμένου τὸ τετελεσμένον.* Vermittels der neuen Handschrift, des Vindob. V, des Zwillings von E, läßt sich nunmehr die schwierige Stelle endgültig klarstellen. Bisher war es nicht möglich, die wahre Lesart von E zu ermitteln, da dieser hier mehrere Rasuren aufweist und Varianten am Rande bietet. Da nun V und E durchweg bis ins kleinste miteinander übereinstimmen, so ist an den Stellen, wo sich Abweichungen finden, bezw. wo E oder V von späterer Hand angetastet sind, der eine stets Controlle des anderen. Hier liefert V nun die echte Lesart der byzantinischen Recension *Π*, der gemeinsamen Quelle beider Handschriften.

23 *μὴ ὡς* V Eγρ. Alex. *η* (sic) *ὡς* nach Rasur eines Buchstabens E: *ἢ ὡς* A^b 24 *ἀλλ' ὡς ἤ* V Eγρ. *η* nach Rasur von 6 Buchstaben E: *ἢ ὡς* Alex. *ἢ ⟨οὐχ οὕτως ἀλλ'⟩ ὡς* A^b 25 *ἢ ὡς* A^b: *ἤ Π*

Diese verwirrenden Varianten scheiden sich bei näherem Zusehen sofort in zwei consequente Systeme, deren jedes für sich von einer Klasse der Handschriften vertreten wird. Genauer gesagt: ein consequentes System liegt eigentlich nur in den Varianten in *Π*, das heißt denen des byzantinischen Editors, während die Lesarten des A^b zunächst unmöglich scheinen. Schon Alexander fand in der Stelle *πολλὴν ἀσάφειαν*, was bei seiner Vermischung beider Systeme kein Wunder ist. Bisher konnte man die Stelle nicht eigentlich recensiren, da man sich mit eklektischer Harmonistik behalf und der Parisinus versagte.

1. Der Byzantiner *Π*. Er liest *μὴ ὡς*, weil *ἢ ὡς* statt zwei Arten von Bedeutungen des *ἔκ τινος* ihrer drei ergäbe a) = *ὡς ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια* b) = *ὡς ἐκ παιδὸς ἀνήρ* c) = *ὡς ἐξ ὕδατος ἀήρ*. Nun aber sagt Aristoteles: *διχῶς γὰρ λέγεται τόδε ἐκ τοῦδε.* Folglich muß die erste Art, welche im folgenden auch gar nicht behandelt wird, weg. Dies erreicht, wer *μὴ ὡς* statt *ἢ ὡς* schreibt. Denn dies *μή* restrictivum ist ganz gut aristotelisch,

vgl. Δ 29, 1025 ᵃ 2 sq. (s. auch Soph. Oed. Col. 78). Dann muß man die beiden wirklich hier in Betracht kommenden Bedeutungen zu dem Vordersatz mit *μὴ ὡς* in Gegensatz stellen: *ἀλλ' ὡς ἢ ἐκ παιδὸς ἀνήρ . . . ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ*. Soweit ist alles richtig, consequent und glatt.

2. Die Vorlage von Aᵇ (antike Papyrushandschrift). Hier ist statt *μὴ ὡς* geschrieben *ἢ ὡς*, also drei Arten, im Widerspruch zu *διχῶς*; ferner statt *ἀλλ' ὡς ἢ . . . ἢ* geschrieben *ἢ ⟨οὐχ οὕτως ἀλλ'⟩ ὡς . . . ἢ ὡς*, was doch scheinbar offensichtliche Interpolation ist. Aber Alexander bietet an zweiter Stelle eine Lesart, die eher zu Aᵇ stimmt als zu *Π*: *ἢ ὡς*, und ich glaube, man muß Aᵇ von der Interpolation freisprechen. Die Worte ⟨*οὐχ οὕτως ἀλλ'*⟩ sind eine übergeschriebene Erklärung, die in den Text geraten ist, und die Vorlage von Aᵇ las mit Alexander *ἢ ὡς*. Das entspricht auch dem sonstigen Verhältnis dieser beiden (Aᵇ hat *ἢ ὡς* ja auch an dritter Stelle!). Wenn diese Lesart nun echt ist, so kann *μὴ ὡς* vorher nicht echt sein, was Alexander mit *Π* las und was ihm sein Concept verdarb. Alexander oder seine Vorlage hatte diese v. l. gewählt, weil man *διχῶς* mit den in seiner Vorlage stehenden drei Arten von Bedeutungen nicht zu vereinigen wußte. Aber daß die beiden ältesten Zeugen den Widerspruch mit *διχῶς* vorfanden, stelle ich jetzt fest und behaupte, daß hierin das einzig Richtige stecken muß. Denn wie sollte wohl jemand statt der klaren und deutlichen Worte in *Π* die Widersprüche der anderen Klasse in den Text gebracht haben? Methodisch ist vielmehr der Schluß, daß der byzantinische Editor *Π* alles glättet nach Maßgabe der v. l. *μή* und daß die scheinbare Consequenz seines Systems auf trügerischen Conjecturen fußt.

Das Rätsel löst sich, wenn man die uninterpolirten Lesarten aus Aᵇ bezw. Alexander einsetzt: *διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε [ἢ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια] ἢ ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ὡς ἐξ ὕδατος ἀήρ*. Weil Alexander oder derjenige, der zuerst statt des ersten *ἢ ὡς* sein *μὴ ὡς* vermutete, den Text unter allen Umständen für sanktionirt hielt, andrerseits der offene Widerspruch mit *διχῶς* beseitigt werden mußte, so schaffte er das erste der drei Glieder mit *ἢ ὡς* weg durch Conjectur. Auf diesem abschüssigen Wege ging *Π* weiter, indem er aus dem zweiten *ἢ ὡς* ein *ἀλλ' ὡς ἢ* machte und dann auch noch *ὡς* nach dem dritten *ἢ* strich. Das Verfahren des byzantinischen Philologen

steht also auf gleicher Stufe mit der Kritik des Triklinios. Aber statt all dieser Eingriffe in den überlieferten Text genügt die Erkenntnis, daß das erste Glied die in den Text geratene Randglosse eines Lesers ist, dem die zahlreicheren Arten des *ἐκ τοῦδε,* die *Δ* 24 aufgezählt werden, vorschwebten. Zwischen A^b und *Π* steht Alexander, der den Text treu bewahrt bis auf die von ihm aufgenommene v. l. *μή*. Daß er dann die Stelle der *ἀσάφεια* beschuldigte, ist natürlich nicht wunderbar. Aber auf den Gedanken, den überlieferten Widerspruch einmal zunächst ruhig hinzunehmen und auf seinen Grund zu prüfen, kam nach byzantinischen textkritischen Grundsätzen so leicht keiner; man polirte und interpolirte leichteren Herzens, als daß man sich zu einer einfachen und aufrichtigen Operation des Grundübels entschloß.

Die Folgerungen, die sich aus unserer neuen und eingehenderen Erkenntnis von dem Wert und Ursprung des mit Recht schon von Bonitz skeptischer behandelten Parisinus E ergeben, möchte ich im Zusammenhang der Textgeschichte anderwärts ziehen.

Α 2, 982^{a}30 *τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ. ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' ἑαυτὸ αἱρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλισθ' αἱρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ. μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ αἴτια* (A^b, *καὶ τὰ αἴτια Π*)· *διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων.* Aristoteles hat einleitend die empirischen Vorstellungen (*ὑπολήψεις*), welche man gewöhnlich von den Eigenschaften des *σοφός* hegt, zusammengestellt (vgl. 982^{a}6), um dann von ^{a}20—^{b}7 nachzuweisen, daß alle diese untereinander äußerlich gar nicht zusammenhängenden Vorstellungen auf die Idee derjenigen Wissenschaft passen, welche Aristoteles als die von den obersten Principien und Gründen bezeichnet. Nun hatte Aristoteles 982^{a}17 sq. als letztes Kennzeichen des *σοφός* genannt, er dürfe nicht sich andern unterordnen, sondern müsse selbst andern befehlen; seine Wissenschaft müsse eine *ἀρχικωτέρα ἐπιστήμη* sein. Entsprechend lehrt er hier (^{a}30), das selbstherrlichste Erkennen und Wissen sei die Wissenschaft des am meisten Wißbaren. Denn wer das Wissen um seiner selbst willen sucht, der wird die wissenschaftlichste Wissenschaft wählen, das aber ist die Wissenschaft von dem am meisten Wißbaren. Am meisten wißbar aber sind *τὰ πρῶτα καὶ αἴτια* (oder *καὶ τὰ αἴτια Π*). Man erwartet *τὰ πρῶτα αἴτια*; nachdem

mit sichtbarer Absichtlichkeit die Superlative so oft betont worden sind, muß auch der Gegenstand der betreffenden Wissenschaft superlativisch ausgedrückt werden, das heißt an den *αἴτια* muß betont sein, daß der *πρῶτος φιλόσοφος* es nur mit den *πρῶτα αἴτια* und nicht mit irgendwelchen Einzelursachen zu tun hat. Man überzeugt sich durch den ganzen Abschnitt ^{a}21 — ^{b}7 und durch seine Resumirung ^{b}9 (*δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικήν*), daß überall nur Superlative wie *τὰ μάλιστα καθόλου, ὁ μάλιστ' ἔχων τὴν καθόλου ἐπιστήμην, αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν* und dergleichen mehr zur Charakteristik der gesuchten Wissenschaft dienen. Auch Alexander spricht in der Paraphrase von *τὰ πρῶτα αἴτια,* nicht von *πρῶτα καὶ αἴτια.* Es kann aber nur von *πρῶτα αἴτια* die Rede sein, wenn Aristoteles fortfährt: denn durch sie wird das übrige erkannt, aber nicht sie durch das unter sie Fallende (*διὰ τῶν ὑποκειμένων*). Das Causirte steht zu seiner Causa nicht im Verhältnis der logischen Unterordnung, wohl aber ist das der Fall bei dem Verhältnis der Dinge zu den *πρῶτα αἴτια,* die *μάλιστα καθόλου* sind. Nun ist die Überlieferung der zwischen *πρῶτα* und *αἴτια* stehenden Worte unsicher, *Π* hat *τά* hinzugesetzt, wohl Conjectur, aber auch so bleibt die Verbindung bei Aristoteles einzig dastehend nach Ausweis von Bonitz' Index, während *τὰ πρῶτα αἴτια* sehr oft vorkommt. Daß aber *τὰ μάλιστ' ἐπιστητά* wirklich nur *τὰ πρῶτα αἴτια* sind, sagt Aristoteles ausdrücklich noch *B* 2, 996 ^{b} 13 *ᾗ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι* (scil. *ἡ σοφία*). *διωρίσθη* bezieht sich nun genau auf unsere Stelle (vgl. 996 ^{b}8 *ἐκ ... τῶν πάλαι διωρισμένων τίνα χρὴ καλεῖν τῶν ἐπιστημῶν σοφίαν*). Wir haben hier also den Beweis für die Richtigkeit unsrer Emendation durch das eigne Zeugnis des Aristoteles. Wie erklärt sich *καὶ αἴτια?* *αι* in *καί* entstand dittographisch aus dem Anfangsdiphthong in *αἴτια, κ* scheint für *γ'* verschrieben, so daß also zu schreiben wäre *τὰ πρῶτά γ' αἴτια.* Letzteres bleibt freilich unsicher.

Δ 29, 1025 ^{a} 6 sq. *διὸ ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής. τὸν δυνάμενον γὰρ ψεύσασθαι λαμβάνει ψευδῆ, οὗτος δ' ὁ εἰδὼς καὶ ὁ φρόνιμος. ἔτι τὸν ἑκόντα ⟨πράττοντα⟩ τὰ φαῦλα βελτίω. τοῦτο δὲ ψεῦδος λαμβάνει διὰ τῆς ἐπαγωγῆς „ὁ γὰρ ἑκὼν χωλαίνων τοῦ ἄκοντος κρείττων", τὸ χωλαίνειν τὸ μιμεῖσθαι λέγων.* Die Überlieferung in A^{b} *Π* und Alex. bietet *τὰ φαῦλα,* was die Herausgeber in *φαῦλον* verändern,

nach Vorgang der Aldina. Diese Methode ist aber unzulässig, denn sie glättet nur, während die Handschriften A^{b} *Π*, das heißt beide Klassen der Überlieferung, die Spur des Richtigen bewahrt haben. Alexander zeigt, daß *πράττοντα* vor *τὰ φαῦλα* ausgefallen ist, indem der Abschreiber von *ἑκόντα* durch Homoioteleuton getäuscht zu *τὰ φαῦλα* abirrte. Die Corruptel beweist, daß der gemeinsame Ursprung beider Klassen der Handschriften nach Alexander fällt, das heißt daß unsre Handschriften auf dieselbe spätantike Überlieferung zurückgehen.

Δ 23, 1023^{a}13 sq. *ἕνα δ' ὡς τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα· ἐν ᾧ γάρ ἐστι περιεχόμενόν τι, ἔχεσθαι ὑπὸ τούτου λέγεται, οἷον τὸ ἀγγεῖον ἔχειν τὸ ὑγρόν φαμεν καὶ τὴν πόλιν ἀνθρώπους καὶ τὴν ναῦν ναύτας.* Der Anfang ist in Gedanken zu ergänzen: *ἕνα δὲ τρόπον τὸ ἔχειν λέγεται ὡς τὸ περιέχον ἔχει τὰ περιεχόμενα.* Die Überlieferung lautet zu ^{a}14: *περιέχον τι* A^{b} *περιεχόμενόν τι* E. Letztere Lesart haben die Herausgeber aufgenommen, da das Aktiv nicht paßt. Allein *περιεχόμενον* macht die Sache nicht besser: denn warum *ἐστι περιεχόμενόν τι*? Glücklicherweise zeigt V jetzt, daß *περιεχόμενον* nicht die echte Lesart von *Π* war, sondern entweder eine Conjectur von E ist oder eine solche eines Vorgängers; denn V stimmt in der Lesart *περιέχον τι* mit A^{b} überein, hierin muß also das Richtige stecken. Also ist zu lesen: *περιέχοντι.* Nur die falsche Wortabteilung der scriptio continua hat den Fehler verschuldet.

Δ 22, 1022^{b}24 *ἕνα δ' ἐὰν πεφυκὸς ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ, οἷον ἄλλως ἄνθρωπος ὁ τυφλὸς ὄψεως ἐστέρηται καὶ ἀσπάλαξ· τὸ μὲν κατὰ γένος, τὸ δὲ καθ' αὑτό. ἔτι ἐὰν πεφυκός, καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν, μὴ ἔχῃ· ἡ γὰρ τυφλότης στέρησίς τις, τυφλὸς δ' οὐ κατὰ πᾶσαν ἡλικίαν, ἀλλ' ἐν ᾗ πέφυκεν ἔχειν, ἐὰν μὴ ἔχῃ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ᾧ ἂν ᾖ καὶ καθ' ὃ καὶ πρὸς ὃ καὶ ὥς, ἂν μὴ ἔχῃ πεφυκός.* Zu ergänzen ist im ersten Satz *ἕνα δὲ τρόπον λέγεται στέρησις, ἐὰν πεφυκὸς ἔχειν κτλ.* In anderer Weise spricht man von Privation, wenn ein Ding, das von Natur die Anlage hat, etwas zu haben, sei es selbst oder seine Gattung, dies nicht hat, wie es z. B. etwas anderes ist, ob ein blinder Mensch des Sehvermögens beraubt ist oder ein Maulwurf. Das eine (ist blind) auf Grund seiner Gattung, das andere als Individuum. Ferner nennt man Privation, wenn ein Ding, das von Natur befähigt ist (etwas zu haben) und zu der Zeit, wo es hierzu befähigt ist, dies nicht

hat. Denn die Blindheit ist wohl eine Privation, nur ist blind nicht jeder (der) in beliebigem Alter (kein Sehvermögen hat), sondern wenn er es nicht hat in dem Alter, wo er es von Natur haben sollte. In gleicher Weise aber wenn jemand etwas nicht hat, worin und wonach und wozu und wie er es zu haben von Natur befähigt ist.

Ich habe den letzten Satz so übersetzt, wie er dem Sinne nach lauten müßte. Was da steht, kann aber so nicht aufgefaßt werden und muß also eine Verderbnis der Überlieferung enthalten. Christ klammert die Worte *ἂν ᾖ* ein, und in der Übersetzung von Bonitz S. 111 steht die Anmerkung: „*ἂν ᾖ* nach Alexander weggelassen". Nun aber liest Alexander 419, 10 diese Worte, und sie sind auch unentbehrlich. Auch hat Bonitz in seinem Commentar 269—70 richtig erklärt, zu *ἐν ᾧ ἂν ᾖ* müsse *πεφυκὸς ἔχειν* ergänzt werden, so daß ein verallgemeinernder Satz mit *ἄν* c. coni. entsteht. Nur ist es seltsam, daß Bonitz vorschlägt, *ᾖ* zu streichen oder in *ᾗ* zu ändern. Denn sprachlich wird dadurch nichts gebessert, da ja noch *ἄν* übrigbliebe und es dann schon consequenter wäre, mit Christ *ἂν ᾖ* zu tilgen. Lassen wir aber Bonitz' völlig sinngemäße Erklärung bestehen und ergänzen nach *ἐν ᾧ ἂν ᾖ* ⟨*πεφυκός*⟩, sei es in Gedanken oder wirklich, so stört uns das *πεφυκός* am Satzschluß. Verlangt wird andrerseits am Satzschluß nicht *ἂν μὴ ἔχῃ πεφυκός*, sondern wie in den vorhergehenden Sätzen *ἂν μὴ ἔχῃ*. Da ist es wohl wahrlich nicht zu kühn, wenn man *πεφυκός* vom Satzende, wohin es herabgerutscht ist, eine Zeile hinaufrückt hinter *ἂν ᾖ*: *ὁμοίως δὲ καὶ (στέρησις λέγεται), ἐν ᾧ ἂν ᾖ πεφυκὸς καὶ καθ' ὃ καὶ πρὸς ὃ καὶ ὥς, ἂν μὴ ἔχῃ·* Zu *πεφυκός* ergänze *ἔχειν* wie 27; *ἐὰν μὴ ἔχῃ* steht am Ende des Satzes wie 25, 27, 29.

Δ 6, 1016b17 *τὸ δ' ἑνὶ εἶναι ἀρχῇ τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή, ᾧ δὲ πρώτῳ γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἑκάστου γένους. ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἕκαστον τὸ ἕν.* Mit *τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι* bezeichnet Aristoteles stets den Begriff des Eins, den Begriff des Menschen. Nach Christ, der *ἀρχῇ* und *ἀριθμοῦ* aus A^b aufnahm, heißt der Satz: der Begriff des Eins ist der Begriff eines bestimmten Princips einer Zahl. Aber aus dem Folgenden geht hervor, daß *ἀρχή* und *ἀριθμῷ* mit *Π* zu lesen ist, und daß der Einheitsbegriff nicht der Principbegriff einer Zahl, sondern das Princip des bestimmten Zahlbegriffs ist. „Denn das *πρῶτον μέτρον* ist Princip, erstes Maß aber ist für jede Gattung

das, wodurch als oberstes (Kriterium) wir sie erkennen. Also ist das Eins das Princip des von jedem Erkennbaren." Vgl. a. *I* 1, 1052 ᵇ 15 *διὸ καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι, . . . μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρώτῳ ἑκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ . . . μέτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται. γιγνώσκεται δ' ἢ ἑνὶ ἢ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν ᾗ ποσόν, ὁ δ' ἀριθμὸς ἅπας ἑνί.* Das *ποσόν* wird durch die Zahl erkannt, die Zahl aber durch das Eins. Daher ist das Eins das *μέτρον* und das Princip für die bestimmte Zahl: das Bestimmte-Zahl-Sein *(τὸ τινὶ ἀριθμῷ εἶναι)* hat also als *ἀρχὴ τὸ ἑνὶ εἶναι*, oder, um es mit den (berichtigten) Worten der Ausgangsstelle zu sagen: *τὸ ἑνὶ εἶναι ἀρχὴ* ⟨*τοῦ*⟩ *τινί ἐστιν ἀριθμῷ εἶναι* d. h. der Begriff des Eins ist das Princip für den Begriff jeder bestimmten Zahl.

Δ 6, 1016 ᵇ 24 sq. *τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν* [[*ᾗ ποσὸν*]] *ἀδιαίρετον τὸ μὲν πάντῃ καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον στιγμή· τὸ δὲ μοναχῇ* ⟨*διαιρετὸν*⟩ *γραμμή, τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον, τὸ δὲ πάντῃ καὶ τριχῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν σῶμα.* Aristoteles spricht zuerst vom quantitativ Unteilbaren, und unterscheidet zwei Arten des Unteilbaren: 1. das gänzlich, d. h. nach jeder Dimension Unteilbare, welches keine Lage hat, die Zahlmonade; 2. das in jeder Dimension Unteilbare, aber Lage habende, oder den Punkt. Da er nunmehr deutlich zu dem Teilbaren übergeht, setze ich nach *στιγμή* einen Punkt. Die Ergänzung von *διαιρετόν* erscheint notwendig. Alexander scheint das Wort gelesen zu haben. Die Worte *ᾗ ποσόν* stehen in V *καὶ ᾗ ποσόν* E, om. Aᵇ Alexander. Am Schluß der angeführten Stellen wiederholt sich einfaches *κατὰ τὸ ποσόν*, ein Beweis mehr, daß *ᾗ ποσόν* v. l. zu *κατὰ τὸ ποσόν* war. Daher *καὶ ᾗ ποσόν* in cod. E! Eine v. l. steckt auch *Δ* 15, 1021 ᵃ 26 sq. in dem Satz *τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρός τι πάντα ἐστὶ πρός τι τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι* [[*αὐτὸ ὅ ἐστιν*]], *ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο.* Entweder heißt es *τῷ ὅπερ ἐστίν, ἄλλου λέγεσθαι*, oder *τῷ αὐτὸ ὅ ἐστιν, ἄλλου λέγεσθαι* (dadurch, daß das, was es ist, von einem andern prädicirt wird). Beides zusammen läßt sich nicht construiren. Eine ähnliche v. l. wies Bonitz nach zu *Δ* 7, 1017 ᵇ 1 und ᵇ 3.

Mehr oder weniger leichte Verschreibungen sind folgende: *Δ* 11, 1019 ᵃ 31 *ἀπαθῆ δὲ τῶν τοιούτων, ἃ ἂν* (so Christ statt *ἂν* Aᵇ *ἃ* Π) *μόγις καὶ ἠρέμα πάσχῃ διὰ δύναμιν καὶ τὸ δύνασθαι καὶ τὸ ἔχειν πως.* Zu verbessern ist *τῷ δύνασθαι καὶ τῷ ἔχειν πως*, vgl.

1019 b 6, 7, 8, 10, 12. Die Beziehung von *τὸ δύνασθαι* und *τὸ ἔχειν πως* zu *διά* und die Parataxe neben artikellosem *δύναμιν* ist stilistisch unmöglich. Die dat. caus. als subst. Infinitive sind besonders in Buch Δ eine Liebhaberei, von der man beliebig viele Beispiele zusammentragen kann.

Δ 8, 1018 a 4 *καὶ τὰ μὲν οὕτως λέγεται ταὐτά, τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὥσπερ καὶ τὸ ἕν.* Die Rede ist von den mannigfachen Bedeutungen des Begriffs *ταὐτόν.* Die beiden Haupteinteilungsarten sind die *ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός* (1017 b 27) und *ταὐτὰ καθ' αὑτά.* Mit dem angeführten Satze nun geht Aristoteles von der ersteren zur letzteren Art über. Da er im Sinne hat, diese ganz kurz abzumachen, so erklärt er unter Hinweis auf die vorher (cap. 6, 1015 b 16 sq.) besprochenen Bedeutungen des Begriffes *ἕν*, daß diejenigen des *ταὐτόν* denen des *ἕν* gleich seien: *τὰ δὲ καθ' αὑτὰ* (*λέγεται*) *ὥσπερ καὶ τὸ ἕν.* Es ist den Editoren entgangen, daß *ὥσπερ* etwas vage ist, und daß in der scheinbar unbrauchbaren Lesart der byzantinischen Recension *II ὅσα ὥσπερ* die Spur der echten Lesart steckt: *τὰ δὲ καθ' αὑτὰ* (*λέγεται*) *ὁσαχῶσπερ καὶ τὸ ἕν* (d. h. man spricht von „demselben“, soweit es an sich ein solches ist, in ebensovielen Bedeutungen wie vom *ἕν*). Den Nachweis der Richtigkeit unsrer Verbesserung liefert Alexander. Der paraphrasirt *τοσαυταχῶς φησι λέγεσθαι, ὁσαχῶς καὶ τὸ . . . ἕν.*

Δ 11, 1018 b 9 liest man: *πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται ἔνια μὲν ὡς ὄντος τινὸς πρώτου καὶ ἀρχῆς ἐν ἑκάστῳ γένει τὸ ἐγγύτερον ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης, ἢ ἁπλῶς ἢ τῇ φύσει, ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ὑπό τινων, οἷον τὰ μὲν κατὰ τόπον τῷ εἶναι ἐγγύτερον ἢ φύσει τινὸς τόπου ὡρισμένου, οἷον τοῦ μέσου ἢ τοῦ ἐσχάτου.* Alexander erklärt: *ἐνταῦθα δὲ τὰ μέν φησι πρότερα λέγεσθαι τῷ ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης ἐγγυτέρω εἶναι, ἢ ἁπλῶς ἢ τῇ φύσει ὡρισμένης,* wonach ich nicht nur *τό* vor *ἐγγύτερον* mit Bonitz in *τῷ* ändern, sondern vor allem auch *εἶναι* ergänzen möchte: *τῷ εἶναι ἐγγύτερον ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης.* Auf Grund eines Näherseins zu einem bestimmten Princip hin nennt man etwas *πρότερον. οἷον,* fährt Aristoteles fort, *τὰ μὲν κατὰ τόπον* (*πρότερα λέγεται*) *τῷ εἶναι ἐγγύτερον . . . τινὸς τόπου ὡρισμένου.* Hier findet die Ergänzung ihre Bestätigung. Erst b 15 und b 17 kann Aristoteles abkürzend bei dauernder Wiederholung der Formel das *εἶναι* einmal weglassen. Er pflegt aber auch sonst nicht so kurz zu sein, daß er bei dem substantivirten Infinitiv mit *τῷ*, den er so gern gebraucht,

den Infinitiv selber fortläßt, vgl. 1015 b 36 *τῶν δὲ καθ' αὑτὰ ἓν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῆ εἶναι*, 1018 a 32 *τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων*, ebenso findet man naturgemäß Beispiele für Weglassung des Infinitivs nur nach vorheriger mehrfacher Anwendung der vollen Form, z. B. Δ 22, 1022 b 33 *ἄνισον μὲν γὰρ τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα πεφυκὸς λέγεται* (d. h. dadurch, daß etwas, was von Natur hierzu fähig wäre, dennoch eine Gleichheit nicht besitzt), *ἀόρατον δὲ καὶ τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα καὶ τῷ φαύλως* (scil. *ἔχειν*). *καὶ ἄπουν καὶ τῷ μὴ ἔχειν ὅλως πόδας καὶ τῷ φαύλους. ἔτι καὶ τῷ μικρὸν ἔχειν οἷον τὸ ἀπύρηνον, τοῦτο δ' ἐστὶ τῷ φαύλως πως ἔχειν. ἔτι τῷ μὴ ῥαδίως ἢ τῷ μὴ καλῶς, οἷον τὸ ἄτμητον οὐ μόνον τῷ μὴ τέμνεσθαι ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ ῥαδίως ἢ μὴ καλῶς.* Ich habe das bezeichnende Beispiel ganz hergesetzt, weil es zeigt, wie Aristoteles immer nur nach wiederholter Anwendung der vollen Formel sie auch einmal abgekürzt braucht. Wir besitzen aber noch ein Citat der in Frage stehenden Worte in den Probl. ιϛ 3, 916 a 37—39; das ganze cap. 3 dient der Widerlegung der aristotelischen Definition durch ein metaphysisches Dogma, das von der ewigen Wiederkehr aller Dinge und vom Kreislauf, wie es zum erstenmal von dem Pythagoreer Alkmäon formulirt worden war. Gibt es nämlich einen solchen *κύκλος*, so gibt es keine *ἀρχή τις ὡρισμένη* mehr, von welcher aus gesehen etwas *ἐγγύτερον* oder *πορρώτερον* sein kann, mithin fällt die ganze Einteilung in *πρότερον καὶ ὕστερον* zu Boden (über ihre akademische Herkunft vgl. Hambruch, Log. Regeln d. platon. Schule. Berlin 1904. Wiss. Beil. Askan. Gymn. S. 8). Aristoteles hatte diese Lehre Platos getreulich beibehalten, aber der Problemverfasser von c. 3, ein Naturalist strenger Observanz, kämpft gegen sie, und zwar legt er wörtlich die Definition zugrunde, welche Aristoteles ihr in seinem Lexicon *περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων* gegeben hatte. *εἰ δὴ κύκλος ἐστί. τοῦ δὲ κύκλου μήτε ἀρχὴ μήτε πέρας, οὐδ' ἂν πρότεροι εἶεν τῷ ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς εἶναι, οὔθ' ἡμεῖς ἐκείνων οὔτ' ἐκεῖνοι ἡμῶν.* Wer war dieser Gegner der platonisch-aristotelischen Lehre und wie kommt der Ketzer in die Problemsammlung? Jedenfalls las er *εἶναι* an der verderbten Stelle, das mag für jetzt genügen.

In derselben Auseinandersetzung über die Arten des *πρότερον* und *ὕστερον* 1018 b 26 heißt es: *τὰ δὲ κατὰ τάξιν* (scil. *πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται*)· *ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα πρός τι ἓν ὡρισμένον*

διέστηκε κατὰ τὸν λόγον, οἷον παραστάτης τριτοστάτου πρότερον καὶ παρανήτη νήτης· ἔνθα μὲν γὰρ ὁ κορυφαῖος, ἔνθα δὲ ἡ μέση ἀρχή. Andere Arten des *πρότερον καὶ ὕστερον* sind *κατὰ χρόνον, κατὰ κίνησιν, κατὰ τόπον, γνώσει, κατὰ τὸν λόγον*. Hier behandelt Aristoteles die Art, welche *πρότερον καὶ ὕστερον* heißt *κατὰ τάξιν*. Solcherart sind diejenigen Dinge, welche von einem bestimmten Punkt oder Ding (*πρός τι ἓν ὡρισμένον*) einen Abstand haben (*διέστηκε*) nach bestimmtem Verhältnis. So ist aufzufassen und auch stets aufgefaßt worden, aber da steht *κατὰ τὸν λόγον*. was soviel bedeutet wie „hinsichtlich des Begriffs", vgl. b 32: *κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα*. Hinsichtlich des Begriffs ist das Allgemeine „früher" als das sinnlich Einzelne, hinsichtlich der Wahrnehmung dagegen das Einzelne. Die *πρότερα κατὰ τὸν λόγον* oder das begriffliche prius (= a priori) sind eine besondere Art der *πρότερα*, die von b 32 bis 1019 a 1 behandelt werden. An unsrer Stelle hat sie nichts zu suchen, denn *λόγος* heißt hier „Verhältnis" wie z. B. *Α* 10, 993 a 17 *ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὀστοῦν τῷ λόγῳ φησὶν εἶναι* d. h. der Grund für den Knochen ist ein *λόγος* und zwar, wie Anon. de spiritu 9, 485 b 27 zeigt, der *λόγος τῆς μίξεως* oder das Mischungsverhältnis der Elemente im Knochen. Ebenso *Α* 9, 991 b 15 *φανερὸν ὅτι καὶ οἱ ἀριθμοὶ λόγοι τινὲς ἔσονται ἑτέρου πρὸς ἕτερον*, es ist klar, daß auch die Zahlen bestimmte Verhältnisse eines Dinges zu einem andern sein müßten. Ebenda steht *λόγος ἐν ἀριθμοῖς*, ein zahlenmäßig ausdrückbares Verhältnis 991 b 17 und 19. Wo ein solches „Verhältnis in Zahlen" stattfindet, da kann man, wenn es sich um eine *τάξις* (Anordnung in zahlenmäßigen Verhältnissen) handelt, von einem *πρότερον* sprechen und von einem *ὕστερον*, z. B. bei der Anordnung der Choreuten in Reih und Glied ist der *παραστάτης πρότερον*, vom Ausgangspunkt an gerechnet. *τοῦ τριτοστάτου*. Ebenso bei den Saiten der Leier. Hier ist es aber besonders offenkundig, daß es sich um einen bestimmten Abstand handelt, also zu schreiben ist: *ὅσα πρός τι ὡρισμένον διέστηκε κατά τινα λόγον* (statt *κατὰ τὸν λόγον*). Alexander schreibt denn auch: *ὅσα γὰρ πρός τι ἓν ὡρισμένον ἀφέστηκεν ἔν τινι λόγῳ* d. i. in einem irgendwie bestimmten Verhältnis (386, 10). Ein gutes Beispiel liefert de gener. anim. *Δ* 2, 767 a 15 sq. *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ δεῖ συμμετρίας πρὸς ἄλληλα. πάντα γὰρ τὰ γινόμενα κατὰ τέχνην ἢ φύσιν λόγῳ τινί ἐστιν*. Die Symmetrie besteht in Kunst- und

Naturgebilden eben auf Grund eines bestimmten Verhältnisses der Teile (ähnlich vgl. de gener. anim. *B* 4, 740^{b}32, mechan. 1, 848 ^{b}10 *ἡ γραμμὴ . . ἐν λόγῳ τινὶ φέρεται*). *τόν* ist verschrieben für *τινά*, wie häufig, wohl weil man die *πρότερα κατὰ τὸν λόγον*, welche einige Zeilen weiter folgen, vor Augen hatte. Aber von diesen sind sie völlig verschieden.

Bevor wir im Buch *Δ* fortfahren, das besonders wenig behandelt ist, erklären wir eine sachlich verwandte Stelle *A* 9, 991^{b}13 *εἰ δ' ὅτι λόγοι ἀριθμῶν τἀνταῦθα, οἷον ἡ συμφωνία, δῆλον ὅτι ἔστιν ἕν γέ τι ὧν εἰσὶ λόγοι. εἰ δὴ τοῦτο* (A^{b}, *δή τι τοῦτο Π*) *ἡ ὕλη, φανερὸν ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ ἀριθμοὶ λόγοι τινὲς ἔσονται ἑτέρου πρὸς ἕτερον· λέγω δ' οἷον, εἰ ἔστιν ὁ Καλλίας λόγος ἐν ἀριθμοῖς πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος, ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός· καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν καὶ οὐκ ἀριθμός, οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἀριθμός.* Diese Textconstitution, wie sie Christ gibt, beruht an entscheidender Stelle auf E (V beginnt erst mitten im zweiten Buch), denn A^{b} Alexander lesen hinter *ἀέρος* kein Komma, sondern *καὶ* A^{b} *ἢ* Alexander, und verbinden mit den vier *στοιχεῖα* die Worte *καὶ ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων*, setzen dann ein Komma nach *ὑποκειμένων* und fassen die Worte *ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός* als Hauptsatz. Dies ist falsch. Denn nicht darauf kommt es an, daß dann auch die Idee eine Zahl wäre; vielmehr soll ja grade dieser Satz Platos widerlegt werden, und dieser Widerlegung ist das ganze Argument gewidmet. Vielmehr ist der Gedankengang des Aristoteles folgender. Faßt man *τἀνταῦθα* (die Sinnendinge) als *λόγοι ἀριθμῶν*, etwa in der Art des Empedokles, der das Wesen der Körper oder des Knochens in einem zahlmäßigen Verhältnis der Mischung der Elemente erblickte, so ergeben sich große Schwierigkeiten für Plato. Aristoteles sagt nicht, Plato habe diese Auffassung des Satzes, daß die Ideen Zahlen sind, gebilligt oder auch nur gekannt, im Gegenteil ist es ganz klar, Aristoteles legt der Theorie seines Lehrers diesen Sinn nach Analogie jener empedokleischen Hypothese unter, um ihr eine erträgliche Deutung abzugewinnen, richtiger gesagt: um jede denkbare Auffassung des platonischen Satzes zu widerlegen. Er benutzt hierzu die andere Lehre Platos, wonach die Sinnendinge (*τὰ ἐνταῦθα*) genaue Abbilder ihrer Ideen und Vorbilder sind. Genau so, wie er *A* 9, 992 ^{b}7 sq. diese Theorie vom Verhältnis der Ideen zu den wahrnehm-

baren Dingen dazu verwendet, um — nach meiner Emendation der Stelle — aus der Bewegtheit der Sinnendinge zu schließen, daß alsdann auch die Ideen bewegt sein müßten, sucht Aristoteles auch hier von den Sinnendingen auf die Ideen zurückzuschließen. Wenn Kallias ein *λόγος ἐν ἀριθμοῖς* (Zahlenverhältnis) bestimmter sinnlicher *ὑποκείμενα* ist, also von den vier damals geltenden Elementen, so müßte auch die Idee, deren Abbild Kallias ist, nicht einfach schlechthin eine Zahl, sondern eine Zahl bezw. Zahlenverhältnis irgendwelcher wie auch immer beschaffener unsinnlicher *ὑποκείμενα* sein. Denn ein Zahlenverhältnis setzt ein Substrat voraus, woran es stattfindet (*ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός*). Strenggenommen würde es heißen müssen *λόγος ἐν ἀριθμοῖς* statt *ἀριθμός*, allein nicht darauf liegt hier aller Nachdruck, daß auch die Idee ein Zahlenverhältnis (und keine Zahl) sein müßte, vielmehr setzt Aristoteles ja hier diese Auffassung des platonischen Satzes voraus, um ihre Undenkbarkeit darzutun. Wesentlich für die Widerlegung der Lehre ist dem Aristoteles nur, daß auch die Ideen-Zahlen dann ein an einer *ὕλῃ* stattfindendes Verhältnis sein würden und keine abgesonderte Existenz *ἄνευ τινὸς ὑποκειμένου* hätten (*χωρισταί*), wie Plato es lehrt. So fährt Aristoteles auch fort: z. B. der Mensch-an-sich, gleichviel ob er nun Zahl ist oder was sonst, müßte alsdann ein Zahlverhältnis *τινῶν* sein d. h. von etwas, und nicht schlechthin eine Zahl, wie Plato meint. Und deshalb kann keine Idee eine Zahl sein. Ich habe bei diesem letzten Satz die Ergänzung vorausgesetzt, ohne die wir ihm keinen Sinn entlocken können: *οὐδ' ἔσται τις ⟨ἰδέα⟩ διὰ ταῦτα ἀριθμός*, quod erat demonstrandum. Schon Alexander hat 109, 30 sq. so interpretirt, aber diese Interpretation braucht als Grundlage die Veränderung. Der Ausfall durch Homoioteleuton ist nicht schwer zu glauben.

Eine schwierige, verderbte und bisher noch nicht völlig erklärte Stelle mag hier folgen, Δ 12, 1019 b 5: *ὁτὲ μὲν δὴ τῷ ἔχειν τι δοκεῖ ὁτὲ δὲ τῷ ἐστερῆσθαι τοιοῦτον εἶναι. εἰ δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πως, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι. ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν, ὥστε τῷ τε ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατὸν καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν, εἰ ἐνδέχεται „ἔχειν“ στέρησιν.* Es handelt sich um die mannigfachen Bedeutungen des Begriffs *δύναμις* und im besonderen des *δυνατόν* (1019 a 32 sq.). Eine dieser Bedeutungen ist: der Besitz der Fähigkeit, sich in jeder

beliebigen Richtung oder Hinsicht zu verändern, sei es zum Bessern, sei es zum Schlechtern. Diese Definition der Bedeutung des *δυνατόν* begründet Aristoteles folgendermaßen. Um zu vergehen, bedarf ein Ding der *δύναμις τοῦ φθείρεσθαι*; ohne diese *δύναμις* würde überhaupt nichts zugrunde gehen. Nun aber besitzt das Ding eine solche Disposition und Ursache in sich, die es dazu fähig macht. Und zwar erkennt er ihm diese *διάθεσις* zu, sei es weil es irgendeine bestimmte Eigenschaft (*τι*) hat, sei es weil ihm etwas Bestimmtes fehlt (*τῷ ἔχειν τι, τῷ ἐστερῆσθαί τινος*); und wenn es erlaubt ist, auch in dem Fehlen und in der Privation (*στέρησις*) eine Art des Habens (*ἕξις τις*) zu erblicken, so könnte man alle beiden Arten der Disposition zurückführen auf ein *ἔχειν τι*. Dann (*ὥστε*) wäre etwas möglich (*δυνατόν*) sowohl infolge des Habens einer *ἕξις*, als auch vermöge des Habens einer Privation, wenn anders man eine Privation das heißt ein Fehlen „haben" kann. Die bei der Paraphrase von mir übergangenen Worte $^b8$ *ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν* (*Π*) werden von Bonitz und Christ wie von Bekker in den Text gesetzt, obgleich sie sinnlos sind, wie schon Bonitz Comm. 255 sah. Bonitz unterdrückt eine Vermutung, weil Bekker außer E A^b und T keine Varianten biete; aber die Hoffnung auf eine Handschrift, die die richtige Lesart hätte, ist nach allem, was wir aus der Recensio wie wir sie heute machen können, lernen, vergebliches Sehnen. Auch cod. T, den Christ in Fällen des Versagens beider Klassen der Handschriften öfters im Apparat anführt, ist nur ein durch weitere Interpolation getrübter Descendent der byz. Rec. *Π*. Er liest mit sinnloser Schlimmbesserung *ὁμωνύμως δὲ λέγομεν* (st. *λεγόμενον*) *τὸ ὄν*, also *ὄν* und *δυνατόν* seien homonyme Begriffe. Wir müssen uns also wieder an A^b halten, in dessen Lesart schon Bonitz die Spur innerer Übereinstimmung mit Alexanders Paraphrase erkannte: *εἰ δὲ μὴ τῷ ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατὸν ὁμωνύμως, ὥστε ...* Die nicht gesperrten Worte sind offenbar nur durch Schreiberversehen von A^b hierher geraten, da sie wörtlich sogleich nach *ὥστε* wiederkehren und dort tadellos richtig sind. Nur ist es wohl kein Zufall, daß diese Worte in A^b nach *ὥστε*, wohin sie gehören, fehlen. Der Grund ist Abspringen des Schreibers von $^b8$ *ἔχειν* zu $^b9$ *ἔχειν*. Diese Worte sind dann von einem Corrector am Rand nachgetragen worden, indem er mit *τῷ τε ἔχειν* begann, und von da gerieten sie an falscher Stelle in den Text, der also, von ihnen befreit, heißt: *εἰ δὲ μή, ὁμωνύμως,*

das heißt wenn aber die Privation keine Species des Habens ist, so kann man doch wenigstens homonym von einem *ἔχειν στέρησιν* reden. So weit gelangte schon Christ. Diese echt aristotelische, knappe Bemerkung entspricht auch der Paraphrase bei Alexander.

Wie aber kam der Byzantiner *Π* zu seinem Unsinn? Ich glaube ihn enträtseln zu können. *ὁμωνύμως δὲ *λεγομενοντοον** ist nicht etwa interpolirt, sondern Randglosse zur Erklärung des Begriffs *ὁμωνύμως* gewesen, die sich ein spätantiker Leser zu dem kurzen Sätzchen notirt hatte aus seiner offenbar recht primitiven Kenntnis aristotelischer Terminologie. Primitiv nicht nur, weil er nicht wußte, was „homonym" sei, sondern auch in Anbetracht der Quelle, woher er seine Weisheit schöpfte. Denn die rätselhaften Worte sind nichts als die verstümmelte Gestalt des Anfangssatzes der Kategorien *ὁμώνυμον λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν.* Der Schüler schrieb wohl *ὁμωνύμως δὲ λέγομεν ὧν τὸ ὄν⟨ομα μόνον κοινόν⟩* in Anlehnung an das *ὁμωνύμως* des Textes und frei nach dem Gedächtnis. Mit den Kategorien begann bekanntlich der spätantike Schulunterricht in der Philosophie, wie schon daraus hervorgeht, daß in den Handschriften der Commentare des Ammonios und Philoponos zu den Kategorien ein *γένος Ἀριστοτέλους* nach schulmäßiger Sitte vorangeschickt wird (die sog. Vita Ps. Ammoniana). Also wurde der Unterricht im Aristoteles mit diesem simplen Schriftchen eröffnet. So war es aber nicht nur im Orient, woher unsre Handschriften stammen; auch für das Abendland bezeugt diesen Schulgebrauch die althochdeutsche Interlinearversion des Notker Labeo in St. Gallen und seine Bearbeitung des Boethius, vor allem Boethius selbst und des zwanzigjährigen Augustinus traditioneller Respekt (confess. IV 16, 28) vor den Kategorien, den er später nicht mehr berechtigt fand. Die Kategorien waren das antike Surrogat unserer „Einleitungen in die Philosophie". Aus *λέγομεν ὧν τὸ ὄν⟨ομα⟩* erklärt sich, erstens woher das *ὄν* hier kommt, und ferner wie in **λεγομενον* und nicht in dem glatten *λέγομεν* (T) die Spur des Ursprünglichen steckt. Dies Scholion eines Lesers wurde verstümmelt in den Text verschlagen und verdrängte die bei A^b erhaltene richtige Lesart. Über den Begriff des *ὁμώνυμον* vgl. Trendelenburg, Plat. de ideis et numeris doctr. Lpz. 1826 p. 33 sq.

E 3, 1027 b 9 *ἤδη γάρ τι γέγονεν, οἷον τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ σώματι.* Das Beispiel gehört zu einer längeren Argumentation,

deren Sinn folgender ist: wenn man nicht annimmt, es gebe wirklich etwas wie das Zufällige in der Natur der Dinge, so muß alles *ἐξ ἀνάγκης* so sein, wie es ist. Diese Ansicht erscheint dem Aristoteles als völlig unsinnig. Denn wenn man von einem beliebigen Ereignis ausgeht, das in der Zukunft eintreten wird, und seine Ursache sucht und wieder die Ursache dieser Ursache usf., so muß man schließlich zur Gegenwart gelangen als der Ursache. Z. B. jener Mensch wird sterben an Krankheit oder gewaltsam, wenn er ausgeht. Er wird ausgehen, wenn er Durst hat. Dies wird der Fall sein, wenn wieder etwas anderes ist, etwa wenn er scharf gewürzte Speisen ißt, und so müßte also der Tod die notwendige Folge davon sein, daß etwa *τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ ὑπάρχει.* So liest A[b], dagegen *Π* fügt *σώματι* hinzu, scheinbar gut passend zu dem vorher Gesagten. Trotzdem ist es ein Glossem, denn auch Alexander citirt die Stelle ohne *σώματι,* und es handelt sich gar nicht um das *σῶμα,* sondern es liegt ein allgemeiner Satz vor, an dessen Wortlaut nicht zu rühren ist, vgl. *Θ* 2, 1046[b] 15 sq. *ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίνεται τῷ αὐτῷ* (so A[b] Alex., *ἐν τῷ αὐτῷ Π*). Die *ἐναντία* werden geradezu bestimmt als *τὰ μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι Δ* 10, 1018[a] 25.

Γ 6, 1011[a] 25 *ἐνδέχεται γὰρ τῷ αὐτῷ κατὰ μὲν τὴν ὄψιν μέλι φαίνεσθαι, τῇ δὲ γεύσει μή, καὶ τῶν ὀφθαλμῶν δυοῖν ὄντοιν μὴ ταὐτὰ ἑκατέρᾳ τῇ ὄψει, ἐὰν ὦσιν ἀνόμοιαι. ἐπεὶ πρός γε τοὺς διὰ τὰς πάλαι εἰρημένας αἰτίας τὸ φαινόμενον φάσκοντας ἀληθὲς εἶναι καὶ διὰ τοῦτο πάνθ' ὁμοίως εἶναι ψευδῆ καὶ ἀληθῆ. οὔτε γὰρ ἅπασι ταὐτὰ φαίνεσθαι οὔτε ταὐτῷ ἀεὶ ταὐτά, ἀλλὰ πολλάκις τἀναντία κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον. ἡ μὲν γὰρ ἁφὴ δύο λέγει ἐν τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων, ἡ δ' ὄψις ἕν. ἀλλ' οὔ τι τῇ αὐτῇ γε καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ αἰσθήσει καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη ἀληθές.*

Die Schwierigkeit liegt in dem Satz *ἐπεὶ πρός γε τοὺς διὰ τὰς πάλαι εἰρημένας αἰτίας,* in ihm fehlt ein Prädikat. Bonitz Comm. 209 bespricht die Ergänzung des Alexander z. St., welcher nach [a] 30 *φάσκοντας ἀληθὲς εἶναι* einschieben möchte ⟨*ῥᾳδία ἡ ἀπάντησις*⟩, aber er wird Alexander nicht ganz gerecht. Zunächst ist auffallend, daß Alexander den Einschub nach *ἀληθὲς εἶναι* und nicht nach [a] 31 *καὶ ἀληθῆ* setzen will. Denn nur so ließe sich der Satz construiren, was Alexander übersehen hat. Alexander hat aber mit gutem Grund seine Ergänzung hinter *ἀληθὲς εἶναι* ge-

stellt, weil er die folgenden Worte (*καὶ διὰ τοῦτο*) als die absurde Consequenz auffaßte, die sich nach Aristoteles für diese Leute ergeben muß, vgl. Alex. 321, 3: *ἕπεται γὰρ αὐτοῖς τὸ εἶναι ἅπανθ' ὁμοίως ἀληθῆ τε καὶ ψευδῆ.* Diese Auffassung, mag Alexander als mangelhafter Philologe sie schlecht für seine Textgestaltung ausgenutzt haben, ist philosophisch jedenfalls die einzig denkbare, wie sich aus dem Zusammenhang ergeben wird.

Bonitz, der eine Ergänzung nicht für erforderlich hält und daher ein Anakoluth annimmt, glaubt, daß der Nachsatz [a]34 beginne: *ἀλλ' οὔ τι τῇ αὐτῇ γε.* Zu *πρός γε τοὺς διὰ τὰς πάλαι εἰρημένας αἰτίας φάσκοντας* ([a]28) ergänzt er in Gedanken etwa '*dici potest*', und betrachtet alles was dazwischen steht von [a]31 *οὔτε γὰρ* bis [a]34 *ὄψις ἕν* als Parenthese. Schon Christ nahm mit Recht an dieser Interpretation aus sprachlichen Gründen Anstoß, ohne jedoch positiv weiter zu kommen. Erstens kann der Nachsatz nicht erst mit [a]34 *ἀλλ' οὔ τι* anfangen, da dieser Nachsatz sich nicht mit dem Vordersatz construiren läßt und zudem den offensichtlichen Gegensatz bildet zu [a]31 *οὔτε γὰρ ἅπασι ταὐτὰ φαίνεσθαι* (*φαίνεται* Alex.) *οὔτε ταὐτῷ ἀεὶ ταὐτά, ἀλλὰ πολλάκις τἀναντία κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον· ἡ μὲν γὰρ ἁφὴ δύο λέγει ἐν τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων, ἡ δ' ὄψις ἕν· ἀλλ' οὔ τι τῇ αὐτῇ γε . . . αἰσθήσει . . . καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ.* Diese drei Sätze sind logisch und sprachlich eng verknüpft. „Weder erscheint allen ein und dasselbe, noch ein und demselben immer dasselbe, sondern oft das Entgegengesetzte (sogar) zur gleichen Zeit. Denn der Tastsinn z. B. hält bei der Verschlingung der Finger für zwei Gegenstände, was dem Auge als einer erscheint. Aber es erscheint doch wenigstens nicht ein und demselben Sinne in derselben Beziehung und derselben Zeit als verschieden." Hier ist klärlich der letzte Satz die Meinung des Aristoteles. Aber auch der vorhergehende drückt des Aristoteles Ansicht aus und ist nicht aus dem Sinn der Vertreter des sensualistischen Wahrheitsbegriffes gesprochen, vgl. [a]25 *ἐνδέχεται γὰρ τῷ αὐτῷ κατὰ μὲν τὴν ὄψιν μέλι φαίνεσθαι, τῇ δὲ γεύσει μή, καὶ τῶν ὀφθαλμῶν δυοῖν ὄντοιν μὴ ταὐτὰ ἑκατέρᾳ τῇ ὄψει, ἐὰν ὦσιν ἀνόμοιαι.* Dies sind die Widersprüche, in die sie sich „alsbald" verwickeln ([a]25) und die Aristoteles ihnen vorrückt. Ebenso hält Aristoteles 1010 [b]21 sq. dieselbe psychologische Tatsache ihnen entgegen. Kein Zweifel also, daß der Satz *ἡ μὲν γὰρ ἁφὴ — ὄψις ἕν* ebenso wie der folgende zur Entgegnung des Aristoteles

gehört, woraus von selber folgt, daß auch der vorhergehende 1011 a31 οὔτε γὰρ ἅπασι, welcher durch den nächsten die Begründung erhält und dem der Satz ἀλλ' οὔ τι dann das positiv Richtige entgegensetzt, zur Entgegnung des Aristoteles gehört. Alles dies dient zur Widerlegung der Gegner und muß dazu dienen, wennschon a30 die Worte καὶ διὰ τοῦτο πάνθ' ὁμοίως εἶναι ψευδῆ καὶ ἀληθῆ mit Alexander als die mißliche Consequenz zu verstehen ist, welche sich den Gegnern aus ihrem Standpunkt ergibt (vgl. nochmals Alex. 321, 3: ἕπεται(!) γὰρ αὐτοῖς τὸ εἶναι ἅπανθ' ὁμοίως ἀληθῆ τε καὶ ψευδῆ).

Zweitens: daß der angebliche Nachsatz a34, den Bonitz in seiner Übersetzung S. 78 selbst nicht als solchen gefaßt hat, einfach weil es unmöglich ist, vielmehr eng an die vorhergehenden Worte ἡ μὲν γὰρ ἁφή usw. anschließt, die Bonitz von ihm durch Klammer trennt, zeigt Γ 5, 1010 b21: λέγω δ' οἷον ὁ μὲν αὐτὸς οἶνος δόξειεν ἂν ἢ μεταβαλὼν ἢ τοῦ σώματος μεταβαλόντος ὁτὲ μὲν εἶναι γλυκὺς ὁτὲ δὲ οὐ γλυκύς· ἀλλ' οὐ τό γε γλυκὺ οἷόν ἐστι ὅταν ᾖ, οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ' ἀεὶ ἀληθεύει περὶ αὐτοῦ ... Das Beispiel ist in Gedankeninhalt und sprachlicher Form genau gleich unserem Falle. Hier ist also nichts einzuklammern und nichts ist von bloß parenthetischer Bedeutung, sondern alles eine einzige, fortgehende Logik. Daher hat Bonitz in seiner Übersetzung S. 78 entgegen seiner Erklärung die Ergänzung Alexanders aufgenommen (ῥαδία ἡ ἀπάντησις). Nur hat er gegen Alexanders Absicht diese nach a31 καὶ ἀληθῆ eingeschoben, um das φαίνεσθαι der Handschriften a31 zu halten. Wir erkannten schon, daß dies so unmöglich ist.

Haben wir somit den Nachsatz zu ἐπεὶ πρός γε 28 verloren und können wir, wie anfänglich gezeigt, Alexanders Ergänzung aus sprachlichen Gründen nicht annehmen, so ist a30 nach φάσκοντας ἀληθὲς εἶναι eine Lücke. Wie sie sprachlich zu ergänzen ist, zeigt Γ 5, 1009 a30 πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ τούτων ὑπολαμβάνοντας ἐροῦμεν, ὅτι τρόπον μέν τινα ὀρθῶς λέγουσι, τρόπον δέ τινα ἀγνοοῦσιν, oder 1010 a15 ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς τοῦτον τὸν λόγον ἐροῦμεν, ὅτι .... Solche Wendungen entsprechen dem Specialstil der Schrift Über die Verteidigung des Princips des Widerspruches (Γ), die eine praktische Anweisung für Studenten (οἱ ἐγχειροῦντες, vgl. 1009 b38 und zur Bezeichnung Antigonos von Karystos bei Athen. XII 547 e) zur dialektischen

Widerlegung der Eristiker darstellt. Ferner vgl. *Γ* 5, 1010 ᵃ 32 *ἔτι δὲ δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τούτους ταὐτὰ τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν ἐροῦμεν, ὅτι* . . . 6, 1011 ᵃ 21; 7, 1012 ᵃ 21 *ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τούτους ἐξ ὁρισμοῦ*; 8, 1012 ᵇ 5 *ἀλλὰ πρὸς ἅπαντας τοὺς τοιούτους λόγους αἰτεῖσθαι δεῖ* . . . Auch unsre Stelle erteilt den Studenten einen solchen Rat für *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*. Gegen diejenigen, welche aus den früher erwähnten Gründen das Erscheinende für das Wahre erklären, ⟨werden wir sagen, daß dann das allen Erscheinende wahr sei⟩ und daß deshalb alles in gleicher Weise wahr und falsch sei. Denn nicht erscheint allen immer dasselbe, noch auch nur einem und demselben immer dasselbe, sondern oft das Entgegengesetzte zur selben Zeit. Demgegenüber stellt Aristoteles fest, daß mindestens das demselben Sinne zu bestimmter Zeit und in derselben Hinsicht Erscheinende wahr sei, entsprechend seiner Lehre *ὅτι ἡ αἴσθησις οὐκ ἔστι ψευδὴς τοῦ γε ἰδίου*. Die griechischen Worte, welche durch Homoioteleuton einen Schreiber zum Abirren verleitet haben dürften, würden etwa lauten: *ἐπεὶ πρός γε τοὺς . . . τὸ φαινόμενον φάσκοντας ἀληθὲς εἶναι* ⟨*ἐροῦμεν, ὅτι συμβαίνει αὐτοῖς τὸ πᾶσι φαινόμενον ἀληθὲς εἶναι*⟩ *καὶ διὰ τοῦτο πάνθ᾽ ὁμοίως εἶναι ψευδῆ καὶ ἀληθῆ*. So gefaßt, werden wir auch das *φαίνεσθαι* der Handschriften gegen Alexanders Schlimmbesserung *φαίνεται* als die Spur des Wahren erkennen, denn auch dies *συμβαίνει αὐτοῖς*.

Δ 12, 1019 ᵃ 15 *δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ δύναμίς ἐστιν, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ. ἀλλ᾽ ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὖσα ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ ἰατρευόμενος· ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, ἡ δὲ ὑφ᾽ ἑτέρου ἢ ᾗ ἕτερον. καθ᾽ ἣν γὰρ τὸ πάσχον πάσχει τι, ὁτὲ μὲν ἐὰν ὁτιοῦν, δυνατὸν αὐτό φαμεν εἶναι παθεῖν, ὁτὲ δ᾽ οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ᾽ ἐὰν ἐπὶ τὸ βέλτιον*. Die verschiedenen Bedeutungen des *δύναμις*-Begriffes werden klargelegt. Zuerst heißt *δύναμις* das, was in einem anderen als *ἀρχὴ κινήσεως* vorhanden ist, wie z. B. die ärztliche *δύναμις* im Arzte das Princip des Heilungsvorgangs ist. Die *κίνησις* bzw. *μεταβολή* findet am Patienten statt, das Princip derselben dagegen ist der Arzt. Also ist es *ἐν ἑτέρῳ* oder wenigstens *ᾗ ἕτερον*, das heißt sofern man etwas als ein anderes betrachten kann, z. B. wenn der Arzt zugleich Patient und Arzt ist, so ist die *ἀρχή* der Therapie

in ihm selbst, aber *ᾗ ἕτερον*, insofern er als Behandelnder gewissermaßen sich außerhalb seiner selbst stellt. Dies ist der Sinn des zweiten Satzes. Das *δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἐν ἑτέρῳ* im ersten Satz findet infolge des eingeschobenen zweiten Satzes erst im dritten seine Entsprechung in *ἡ δὲ ὑφ᾿ ἑτέρου ἢ ᾗ ἕτερον* (a 20), aber Aristoteles nimmt das *ἡ μὲν . . . λέγεται* ausdrücklich noch einmal auf *ἡ μὲν οὖν ὅλως* (?) *ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, ἡ δὲ ὑφ᾿ ἑτέρου. . .* Die zweite Bedeutung *ὑφ᾿ ἑτέρου* ist diejenige *ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς*, welche in einem Ding liegt, insofern es die Disposition in sich hat, von einem anderen sich bewegen bzw. verändern zu lassen, also die Fähigkeit des Leidens und Beeinflußtwerdens (*τοῦ πάσχειν*). Das *ὅλως* in der Rekapitulation der ersten Bedeutung ist dunkel; es ist das einzige Wort, das Bonitz in diesem sonnenklaren Abschnitt erklärt (Comm. 254). Es ist ihm aber nicht gelungen, ihm Sinn abzugewinnen. Daß es nicht „überhaupt, schlechthin, allgemein“ bedeuten kann, liegt zutage, denn beide Bedeutungen, die mit *ἡ μέν* und mit *ἡ δέ* eingeführte, gelten gleichermaßen ohne Einschränkung. Bonitz sucht also in den folgenden Sätzen nach einer Beziehung: vielleicht sei es zu beziehen auf a 21 *ὁτὲ μὲν ἐὰν ὁτιοῦν, ὁτὲ δ᾿ οὐ κατὰ πᾶν πάθος* oder gar auf a 23 *ἔτι ἡ τοῦ καλῶς*. Beides ist grammatisch ganz undenkbar. *ὅλως* gehört selbstverständlich zu dem Satzteil, zu dem es als Unterscheidungswort gesetzt ist, und Bonitz hat selbst nicht recht das Gefühl gehabt, als ob er das Richtige getroffen habe, wie aus seinem Hin- und Herraten hervorgeht. Der Anstoß, den der große Erklärer nahm, ist sehr berechtigt. Der Sprachgebrauch des Aristoteles in dem Buch Δ, wenn er von einer Bedeutung zu einer andern übergeht und dabei die erstere noch einmal rekapitulirend ins Gedächtnis zurückruft, ist geeignet, die Heilung von *ὅλως* zu finden: 9, 1018 a 4 *καὶ τὰ μὲν οὕτως λέγεται ταὐτά, τὰ δὲ καθ᾿ αὑτά* (sc. *ταὐτά*); 11, 1019 a 1 *τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν*; 13, 1020 a 26 *τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν τὰ μὲν* (correxi, *τὸ μὲν* codd.) *οὕτως λέγεται . . . τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος*; 15, 1021 b 3 *τὰ μὲν οὖν καθ᾿ ἑαυτὰ λεγόμενα πρός τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δ᾿ ἐὰν τὰ γένη αὐτῶν ᾖ τοιαῦτα*, vgl. ferner 1015 b 35, 1018 b 29, 1020 b 1. Also ist auch an unsrer Stelle zu verbessern: *ἡ μὲν οὖν οὕτως ἀρχὴ μεταβολῆς . . . λέγεται δύναμις, ἡ δὲ ὑφ᾿ ἑτέρου* „einerseits nun

nennt man in dem genannten Sinne das Princip der Veränderung in einem andern eine *δύναμις,* andrerseits nennt man so die *ἀρχὴ μεταβολῆς ὑφ' ἑτέρου*". Erfreulicherweise hat Alexander schon das Richtige instinktiv in der Paraphrase gesagt, obwohl auch er sich schon an *ὅλως* herumratend abquält (389, 8): *τὴν μὲν οὖν οὕτως φησὶ δύναμιν λέγεσθαι (τὸ δὲ ὅλως προσέθηκεν ἤτοι τοῦ καθόλου δηλωτικόν, . . . ἢ τοῦ κυρίως . . .) ἑξῆς δὲ σημαινόμενον δυνάμεως ἐκτίθεται καθ' ἣν λέγεται δύναμιν ἔχειν τινὰ τοῦ πάσχειν τε καὶ κινεῖσθαι ὑπό τινων.* Um paraphrasiren zu können, muß er *οὕτως* einsetzen, denn so sagt Aristoteles gewöhnlich; was er von *ὅλως* sagt, ist Verlegenheitsauskunft.

In diesen Darlegungen hoffe ich gezeigt zu haben, wie bei einer neuen *recensio* der Metaphysik auch die *emendatio* mitzuwirken hat und welche wesentliche Rolle sie dabei spielen muß. Es ist ein Wahn, wenn man sich der Hoffnung hingeben wollte, als könnte man in diesen so viel reicher als etwa die Poetik überlieferten Büchern durch eine wenn auch noch so extensive Durchforschung der mittelalterlichen Überlieferung etwas anderes wiedergewinnen als höchstens den Text der byzantinischen Editoren um das X. oder XI. saec. Von diesem Vorurteil befreit uns das immer lebendigere Eindringen in die Überlieferungsform, welche Alexander von Aphrodisias und das zweite Jahrhundert vor sich hatten. Daß die methodische Verwertung dieses kostbaren Materials für die neue Recension die Grundlage abgeben muß, ist natürlich, doch auch die Emendation hat in jedem Fall auf Alexander zurückzugreifen. Bonitz noch sah in Alexander hauptsächlich den philosophischen Erklärer, von dem der moderne Interpret das Beste zu lernen habe. Die Textverbesserungen von Bonitz, die nicht wenig zahlreich sind und überall seine bewunderungswürdige Sicherheit zeigen, fußen durchweg auf einem neuen, verbesserten Verständnis der G e d a n k e n, das er im Umgang mit Alexanders Commentar erarbeitet hat. Für uns bedeutet Alexander noch weit mehr. Nachdem seine eigne Textüberlieferung durch Hayduck festgestellt ist, bildet er eine Hauptquelle der Überlieferung des Aristoteles, nicht nur der Erklärung, und wir müssen mit diesem bereicherten Wissen, von der S p r a c h e und sprachlichen Form der aristotelischen Gedanken ausgehend, wie es Vahlen am besten gelehrt hat, das Wahre zu finden suchen. Diese von der Sprache ausgehende Betrachtung ist Bonitz noch fremd. Erst die Arbeit am Index hat ihn darauf geführt, sein Commentar

weiß davon noch nichts. Andrerseits hat die Ausgabe des Alexander den Zugang zu einer textgeschichtlichen Auffassung der Überlieferung der Metaphysik zum erstenmal erschlossen, und diese Auffassung führt notwendig zum Bruch mit Vahlens Grundanschauung von dem festen Text. Nicht diese conservative Grundansicht, sondern die auf der Durchforschung des Sprachgebrauchs ruhende Methode Vahlens ist das Bleibende. Die Forderung ist eine gleichermaßen auf gedanklicher und logischer Interpretation des Inhalts, auf textgeschichtlichem, das ist leibhaftem Sehen des Überlieferten und auf der Durchdringung des aristotelischen Sprachgebrauchs fußende Textkritik. Eine solche findet genug zu tun.

Kiel. W. JAEGER.

ZUM ATTISCHEN VOLKSBESCHLUSS ÜBER CHALKIS.

Der athenische Volksbeschluß IG I Suppl. p. 10 Nr. 27[a], der nach Eduard Meyer[1]) zuletzt und großenteils in abweichendem Sinne von mir in meiner griechischen Geschichte[2]) näher besprochen worden war, hat jüngst von drei Seiten ganz oder teilweise eine neue Erörterung erfahren, von J. Kirchner in der neuen Auflage von Dittenbergers Sylloge Nr. 64, von W. Kolbe und von E. v. Stern in dieser Zeitschrift LI 1916, 479ff. 630ff.

Die einander großenteils gründlich zuwiderlaufenden Erörterungen der beiden letztgenannten Forscher zeigen, daß in einem wesentlichen Punkte noch keineswegs völlige Klarheit erzielt ist. Ich glaube auf Grund dieser neuen Erörterungen hier weiterkommen zu können. Der auffällige Umstand, daß meine früheren Darlegungen seitens der drei Genannten insgesamt unbeachtet geblieben sind, hat sein Gutes, insofern nun bei ganz unabhängigen Gedankenreihen die Übereinstimmungen ihre besondere Bedeutung erhalten, die Abweichungen in mehreren belehrenden Brechungen erscheinen. Die große Knappheit, die mir der stark beschränkte Raum in der Einleitung in die Altertumswissenschaft zur Pflicht machte, hat möglicherweise die von mir betonten Gesichtspunkte nicht zu voller Geltung kommen lassen. Daß sie großenteils ihre Berechtigung hatten, während ich andererseits auf Grund der neuesten Erörterungen über sie hinaus gelange, wird sich zeigen.

Von der nicht geringen Zahl von schwierigen Fragen, die sich an den Volksbeschluß knüpfen, sind als heute noch strittig hauptsächlich vier hervorzuheben:

1) Forschungen zur alten Geschichte II (1899) 141ff. Vorher vgl. besonders U. v. Wilamowitz, Aus Kydathen (Phil. Unters. I) Berl. 1880, S. 56 und d. Z. XXII (1887) 249 Anm. 1. und Busolt, Gr. Gesch. III 1 (1897) S. 433f. mit Anm. 1—5.

2) Bei Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft III[1] (1912) S. 111ff., III[2] (1914) S. 116ff. Dort ist zu lesen IG I Suppl. p. 10 n. 27[a].

I. Der Stein ist nach deutlichen Anzeichen der zweite einer zusammengehörigen Gruppe. Was stand auf dem ersten? Ein vorausgegangner Volksbeschluß über Chalkis, oder, wie Ed. Meyer will, ein solcher über Eretria? Die Frage ist nicht bloß von äußerlichem Interesse, sondern auch für das Verständnis unseres Textes grade in dem schwierigsten Punkte von Bedeutung.

II. Ist die Zusicherung des Eides *οὐκ ἐξελῶ Χαλκιδέας ἐχ Χαλκίδος οὐδὲ τὴν πόλιν ἀνάστατον ποιήσω* zu verbinden mit den Worten *ἄνευ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων*? Das heißt also: wird den Chalkidiern für den Fall ihres Wohlverhaltens eidlich zugesichert, daß Athen sie nicht anders als nach vorgängigem Volksbeschluß — aber im übrigen durchaus willkürlich — vertreiben oder ihre Stadt vernichten kann?

III. Im engen Zusammenhange damit: sind Buleuten und Richter Vertreter des ganzen Volkes oder sind die Richter in dieser ihrer Funktion notwendig erforderlich, so daß sie sich zwar eidlich als Richter bänden, als Mitglieder der Volksversammlung dagegen freie Hand behielten und durch ihren Eid nicht gebunden wären?

IV. Was hat es mit der die *ξένοι* betreffenden Bestimmung im Zusatzantrage des Antikles auf sich?

Das letzte Problem ist das schwierigste und der Aufhellung am meisten bedürftige. Aber die Klärung der drei übrigen Fragen ist für sein Verständnis teils unerläßlich, teils nicht ohne Bedeutung. Wir behandeln daher im ersten Abschnitt (A) die drei erstgenannten Fragen, im zweiten (B) das vierte Problem.

A.

I. Darüber, daß der Stein der zweite einer Gruppe ist, herrscht Einigkeit. Foucart hat dies aus dem äußeren Zustande erschlossen. Beide Steine hatten gemeinsamen Aufsatz, auf dem namentlich der im Praeskript fehlende Schreibername verzeichnet stand. Was stand auf dem ersten Stein? Am nächsten liegt die Annahme, der vorausgegangene Volksbeschluß habe alle diejenigen Bestimmungen enthalten, die die notwendige Voraussetzung des zu leistenden Eides bildeten. Also Bestimmnugen über die Neuordnung von Chalkis, Besetzung und Vergebung des Hippobotenlandes[1]), Bestimmungen über Geiseln, Wiederherstellung der alten Rechtsbestimmungen.

---

1) Plut. Perikles 23. Aelian V. H. VI 1. Busolt, Gr. Geschichte III 1 S. 432 Anm. 1.

Dagegen hat Meyer erklärt, diese Bestimmungen in Stein zu hauen, habe „nicht der mindeste Grund" vorgelegen. Sie seien bei aller Wichtigkeit nur Verwaltungsmaßregeln, die mit ihrer Ausführung erledigt worden seien [1]). Vielmehr habe der erste Stein die Bestimmungen getragen, die die gleichzeitige Regelung der Beziehungen zu Eretria betrafen. Daß das ein irriger Schluß ist, zeigen, wie ich betonte, die die Geiseln betreffenden Worte im Zusatzantrag des Antikles *περὶ δὲ τῶν ὁμήρων ἀποκρίνασθαι Χαλκιδεῦσιν ὅτι νῦμ μὲν Ἀθηναίοις δοκεῖ ἐᾶν κατὰ τὰ ἐψηφισμένα.* Demnach war ein Psephisma vorangegangen, auf das man sich im vorliegenden Volksbeschluß bezog, und jenes mußte wie dieses in Stein gehauen und dem vorliegenden, zu dessen Verständnis es unerläßlich war, vorausgestellt werden. Vgl. IG II 5, 5 c (II² 8) = Dittenberger Sylloge³ 118 a. A.: *τὸ δὲ ψήφισμα τόδε καὶ τὸ πρότερον γενόμενον Ἡρακλείδηι ἀναγράψαι τὸν γραμματέα τῆς βουλῆς καὶ θεῖναι ἐν πόλει*; sowie ferner das erhaltene Psephisma des Chremonides IG II 332 (IG II² 687 c. add.) = Sylloge³ I 434/5, 19—21 *ὅ τε βασιλεὺς Πτολεμαῖος ἀκολούθως τῇ τῶν προγόνων καὶ τῇ τῆς ἀδελφῆς προαιρέσει* [2]) *φανερός ἐστιν σπουδάζων ὑπὲρ τῆς κοινῆς, τῶν Ἑλλήνων ἐλευθερίας, καὶ ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων .... ἐψήφιστο παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν*, wo, wie allgemein zugegeben, auf ein früher ergangenes Psephisma hingewiesen wird. Wie urteilt nun Kirchner? Auch er rechnet lediglich mit der Möglichkeit, daß die erste verlorene Inschrift auf Chalkis Bezug gehabt habe, verweist dabei speciell (n. 14) gleich mir auf die Worte *κατὰ τὰ ἐψηφισμένα* in Z. 49 und folgt (n. 2) Foucart, der aus dem Artikel in *τὸν ὅρκον* (Z. 4) geschlossen hatte, daß schon der erste Volksbeschluß auf den Eid Bezug genommen hatte [3]). Auch nach Kirchner ist also Meyer mit seiner Annahme im Unrecht.

1) „Im Grunde derselbe Gedanke, der die oder gewisse Verfassungsbestimmungen aus Solons Gesetzgebung ausschließen will." Einleit. in d. Altertumswiss. III¹ S. 111 (III² 117).

2) Gegen meine von Ferguson und Tarn geteilte Auffassung der Rolle, die Arsinoe Philadelphos bei der Vorbereitung des chremonideischen Krieges gespielt hat, und gegen meine Darlegungen, die die mit dem ersten syrischen Kriege gleichzeitigen und ihm unmittelbar folgenden europäischen Ereignisse mit ihm in ursächlichen Zusammenhang setzen (Klio III u. V 1903 und 1905), hat W. Kolbe d. Z. LI 1916 S. 530ff., bes. 536ff. und S. 551 Anm. 1 Einwendungen erhoben, auf die ich zurückzukommen gedenke.

3) Busolt, Gr. Gesch. III 1 S. 433 Anm. 1. bezieht auch die Worte

Bleibt nur noch zu erklären, warum im Antrag des Antikles auf Eretria Bezug genommen wird: *ποιεῖσθαι τὸν ὅρκον Ἀθηναίους καὶ Χαλκιδέας, καθάπερ Ἐρετριεῦσι ἐψηφίσατο ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων· ὅπως δ' ἂν τάχιστα γίγνηται ἐπιμελούσθων οἱ στρατηγοί.* Das bezieht sich, wie ich hervorhob, lediglich auf die äußeren kultischen Formen, die die gleichen sein sollen, wie sie für Eretria beschlossen worden waren. Vgl. im Vertrag mit Erythrai IG I 9, Sylloge³ 41, 17 *κατὰ ἱερῶν καιομένων*, und im Psephisma des Chremonides Z. 45f. *ὀμόσαι δὲ τὰ ἀρχεῖα*[1]) *τοῖς πρέσβεσιν τοῖς παραγεγο[νόσιν παρ' αὐτῶν τὸν ὅρκον τὸ]ν περὶ τῆς συμμαχίας κατὰ τὰ πάτρια.* Da somit ein Volksbeschluß über Chalkis vorausgegangen und uns verlorengegangen ist, der die Voraussetzung des uns erhaltenen bildet, so müssen wir uns vor Augen halten, daß unvollständige oder unklare Bestimmungen des vorliegenden Beschlusses durch den verlorenen ersten ihre Ergänzung und Erläuterung erfahren konnten.

II. Der Eid lautet mit Eduard Meyers Numerirung der Abschnitte: 1. *οὐκ ἐξελῶ Χαλκιδέας ἐχ Χαλκίδος, οὐδὲ τὴν πόλιν ἀνάστατον ποιήσω,* 2. *οὐδὲ ἰδιώτην οὐδένα ἀτιμώσω οὐδὲ φυγῇ ζημιώσω οὐδὲ ξυλλήψομαι οὐδὲ ἀποκτενῶ οὐδὲ χρήματα ἀφαιρήσομαι ἀκρίτου οὐδενὸς* 3. *ἄνευ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων,*

---

v. 76 *περὶ δὲ τούτων ἔφεσιν εἶναι Ἀθήναζε ἐς τὴν ἡλιαίαν τὴν τῶν θεσμοθετῶν κατὰ τὸ ψήφισμα τοῦ δήμου* speciell auf den Chalkis betreffenden verlorenen ersten Volksbeschluß. Hier kann aber ebensogut ein die Rechtsordnungen allgemein regelndes Dekret in Betracht kommen.

1) Hierzu Kirchner, Sylloge³ p. 677 n. 11 mit Recht: „*collegia magistratuum .... Ab antiquiore Atticorum sermone hic vocis usus alienus*". Drei *ἀρχεῖα* erscheinen auch in der Beschreibung Babylons bei Strabo XVI 745. Diese ist, wie ich zeigte, durch Mittelquellen (Aristobul. Apollodor etc.) dem Hekataios entnommen. In ihr ist uns die hekatäische Vorlage bewahrt, die Herodot seiner Schilderung Babyloniens zugrunde legte. S. Festschr. f. H. Kiepert (1898) S. 305ff., „wo aber dem Hekataios noch einiges zugeschrieben ist, das auf Rechnung der Mittelquellen kommt" (Einl. in d. Alt. III² S. 83). Hiermit wies ich auf die drei *ἀρχεῖα* hin, die, wie mir U. Kahrstedt vor Jahren in meinen Übungen bemerkte, der hellenistischen Zeit angehören. Dazu stimmt es, daß sie bei Herodot überhaupt nicht erscheinen. Das auszusprechen hatte ich Gelegenheit in meinem Artikel über „Herodot und die Schlacht bei Marathon" in A miscellany. Presented to J. M. Mackay LL. D, gedruckt Mai/Juni 1914 und unmittelbar vor Ausbruch des Krieges erschienen. Da er somit deutschen Lesern unzugänglich ist, wiederhole ich hier, was dort p. 102 n. 3 bemerkt ist.

4. *οὐδ' ἐπιψηφιῶ κατὰ ἀπροσκλήτου οὔτε κατὰ τοῦ κοινοῦ οὔτε κατὰ ἰδιώτου οὐδὲ ἑνός, καὶ πρεσβείαν ἐλθοῦσαν προσάξω πρὸς βουλὴν καὶ δῆμον δέκα ἡμερῶν, ὅταν πρυτανεύω, κατὰ τὸ δυνατόν.* 5. *ταῦτα δὲ ἐμπεδώσω Χαλκιδεῦσιν πειθομένοις τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων.* Muß 3 nicht bloß auf 2, sondern auch auf 1 bezogen werden, so daß wir zu verstehen haben *οὐκ ἐξελῶ Χαλκιδέας ἐχ Χαλκίδος, οὐδὲ τὴν πόλιν ἀνάστατον ποιήσω ἄνευ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων*? Dann haben sich die Chalkidier den Athenern auf Gnade und Ungnade ergeben: denn es braucht auch bei fortgesetztem Wohlverhalten der Chalkidier lediglich ein Volksbeschluß herbeigeführt zu werden, um sie von Haus und Hof zu vertreiben und ihre Stadt zu vernichten. So urteilen U. v. Wilamowitz[1]), der darin mit Recht eine „fürchterliche Bestimmung“ erblickt, und Ed. Meyer. Ohne zwingende Beweise wird man eine solche nicht für vorliegend halten. Meyer glaubt über einen solchen Beweis zu verfügen. In 4 „geloben die Ratsherren als Prytanen keine Abstimmung vornehmen zu lassen, weder gegen das Gemeinwesen noch gegen einen Privatmann, ohne daß sie vorgeladen sind, also die Möglichkeit haben, sich vor dem Volke zu verteidigen. Ist das geschehen, so hat also das Volk das Recht, sowohl gegen die Gemeinde vorzugehen, wie gegen den einzelnen“. Nun enthält 1 etwas auf das Gemeinwesen der Chalkidier Bezügliches. Also, so folgert Meyer, bezieht sich 3 nicht nur auf 2, sondern auch auf 1. Dieser Schluß trifft aber, wie ich hervorhob, nur dann zu, wenn andere Maßnahmen gegen die Gemeinde Chalkis als die in 1 genannten überhaupt nicht in Frage kämen. Nur dann müßte man den Inhalt der in 4 begegnenden Worte *κατὰ τοῦ κοινοῦ* in 1 suchen. Tatsächlich sind aber außer der Zerstörung von Chalkis und der Vertreibung der Chalkidier viele tief einschneidende, das Gemeinwesen betreffende Bestimmungen denkbar und in Frage. So Besatzung, Besiedlung des Hippobotenlandes, Bestimmung des *φόρος*. 1 ist also von 2 und 4 unabhängig, ist eine vorausgesandte Haupt- und Sonderbestimmung. Solange die Chalkidier gehorsame Untertanen sind, soll Chalkis bestehen bleiben; wenn nicht, so soll es nur nach vorausgegangener Vorladung vernichtet werden können, so schwören die Athener, und anders ist auch „Roms Verhältnis zu den Dediticiergemeinden“ schwerlich aufzufassen. Der Zwang zur Annahme jener ebenso furchtbaren wie in sich widersinnigen Bestimmung fällt

1) Philol. Unters. I S. 56.

also weg. Wir werden alsbald sehen, daß Kirchner dieselbe Ansicht vertritt, freilich ohne den entscheidenden Gegenbeweis zu bringen.

III. Den Eid sollen von athenischer Seite leisten: der Rat und die Richter. Daß die Richter, die aus der Volksversammlung hervorgegangen sind, das Volk in gewissen Fällen vertreten können, ist allgemein anerkannt. Daß sich daraus eine Vereinfachung ergibt, ob als Selbstzweck oder als Nebenergebnis, ist klar. Aus der Annahme jener furchtbaren Bestimmung hätte sich nun mit Notwendigkeit ergeben, daß die Richter als Mitglieder des Demos durch ihren Eid nicht verpflichtet worden wären, daß also die Volksversammlung „ein Verfahren gegen Chalkis wie gegen jeden einzelnen Chalkidier beschließen könne ohne irgendwelches rechtliches oder eidliches Hindernis". Die Richter hätten sich also als Richter gebunden, als Mitglieder der Volksversammlung freie Hand behalten; mit andern Worten die Richter waren in dieser ihrer Funktion notwendig erforderlich. Dies würde selbst dann der Fall sein, wenn 1 sich wirklich nur auf die Buleuten bezöge. Denn der Schwur wird ja vom Rat und den Richtern gemeinsam abgelegt: *κατὰ τάδε τὸν ὅϱκον ὀμόσαι Ἀθηναίων τὴν βουλὴν καὶ τοὺς δικαστάς.*

Nachdem wir erkannt haben, daß der Eid der Athener keineswegs jene über alles Maß hinausgehende Bedeutung hat, fällt auch der Zwang zur Annahme dieser reservatio mentalis bei den Richtern fort: Ratmänner und Richter schwören 1 *οὐκ ἐξελῶ Χαλκιδέας ἐχ Χαλκίδος, οὐδὲ τὴν πόλιν ἀνάστατον ποιήσω* . . . . . 5 *ταῦτα δὲ ἐμπεδώσω Χαλκιδεῦσιν πειθομένοις τῶι δήμῳ τῶν Ἀθηναίων.* Es verlohnt sich aber noch zu zeigen, daß die Richter auch sonst nirgends als solche erforderlich sind. 4 bezieht sich klärlich auf die Buleuten, wenn sie die Prytanie haben. In 2 legt das *ἀκϱίτου οὐδενός* zunächst die Annahme nahe, daß die Richter lediglich als Richter in Betracht kommen. Aber, wie ich a. a. O. S. 117 hervorhob, hatte nach Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 45 der Rat in damaliger Zeit das Recht *χϱήμασι ζημιῶσαι, δῆσαι, ἀποκτεῖναι.* Das stimmt zu 2 — *δῆσαι: οὐδὲ ξυλλήψομαι; ἀποκτεῖναι: οὐδὲ ἀποκτενῶ.* Das *χϱήμασι ζημιῶσαι* ist zweimal vertreten, einmal ausdrücklich: *οὐδὲ χϱήματα ἀφαιϱήσομαι,* einmal mittelbar, da Atimie (*οὐδὲ ἀτιμώσω*) und Aeiphygia (*οὐδὲ φυγῆι ζημιώσω*) die Vermögenseinziehung zur Folge haben (daß es sich in der *Ἀθηναίων πολιτεία* lediglich um eine Polizeigewalt über ertappte Verbrecher handle, kann Meyer

nicht zugegeben werden). Folglich sind in 2 die Richter als solche gleichfalls nicht erforderlich. Nirgends besteht also ein Zwang, die Richter nur in dieser ihrer Eigenschaft in Betracht zu ziehen. Also trifft der nächstliegende Schluß, daß die Richter zur Vereinfachung der Eidesleistung das gesamte Volk vertreten, tatsächlich zu. Dafür liegt, worauf ich zum Schluß der Erörterung dieses Punktes besonders hinwies, noch ein direkter Beweis vor. Meyer selbst bemerkte generell: „Da die Richter geschworen haben, nach bestem Wissen und Gewissen, nicht nach Gunst zu urteilen, so treten sie überall da für das Volk ein, wo eine gerechte und unparteiische Verwaltungsmaßregel zu treffen ist, so bei der Festsetzung der Tribute.“ Nun wird aber im Eid der Chalkidier ausdrücklich auf die Bestimmung des *φόρος* Bezug genommen: *καὶ τὸν φόρον ὑποτελῶ Ἀθηναίοισιν, ὃν ἂν πείθω Ἀθηναίους*. Folglich liegt hier gerade der Fall vor, in welchem die Richter regelmäßig das ganze athenische Volk vertreten, das somit durch ihren und der Ratmänner Eid in allen seinen Mitgliedern gebunden wird. Die Richter kommen lediglich als Vertreter des Volkes, nicht als Richter in Betracht.

Sehen wir nun zu, zu welchem Urteil unabhängig von mir Kirchner gelangt ist. Zu 1 bemerkt er (n. 3): *Haec solos senatores iurare sumpsit Foucart, cui adstipulatur Meyer 143. Rectius Fraenkel, D. att. Geschworenengerichte 45 et senatum et iudices totius populi nomine haec in se recipere iudicavit, ita ut ad proxima modo (οὐδὲ ἰδιώτην — οὐδενός) spectet illud ἄνευ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων. Voces ἀνάστατον ποιεῖν πόλιν omnino in senatores cadere posse negat Dittenberger.* Kirchner lehnt demnach ebenfalls die Zugehörigkeit von 3 zu 1 und damit die Annahme, daß ohne jedes rechtliche oder eidliche Hindernis gegen Chalkis vorgegangen werden könne, ab, nur ohne den Beweis, den Meyer aus 4 für seine Ansicht entnommen hatte, ausdrücklich zu widerlegen. Zu 2 und 3, die also auch er als allein zusammengehörig betrachtet, heißt es (n. 5): *Ad senatores potissimum haec iurisiurandi verba spectant, siquidem antiquitus senatui ius fuisse eiusmodi poenas infligendi testatur Aristoteles Ἀθ. πολ. XLV 1* (s. oben S. 525) *ἡ δὲ βουλή — ἀποκτεῖναι.* Kirchner erklärte sich folglich, und zwar mit demselben Argument wie ich, gegen Meyers Annahme, 2 beziehe sich auf die Richter in dieser ihrer Funktion. Nur war ich mit dem Hinweis auf die den *φόρος* betreffenden Worte im Eide der Chalkidier noch weiter gegangen.

Im Jahre 446 war also die politische Theorie und Sophistik und zugleich die Gewissenlosigkeit des herrschenden Athen gegenüber den Bundesgenossen, die zu Untertanen geworden waren, doch noch nicht so weit vorgeschritten, daß bei Verträgen mit aufständischen Gemeinden die aus der Volksversammlung hervorgegangenen Richter sich eidlich als Richter gebunden hätten, als Mitglieder der Volksversammlung dagegen freie Hand behielten. Angesichts dieser weitgehenden Übereinstimmung zwischen Kirchner und mir, bei völliger Unabhängigkeit, wird auch dieser Punkt wie die beiden ersten als in dem von Meyer abweichenden Sinne entschieden gelten können.

B.

Wir treten nun in der Erörterung des noch verbleibenden weitaus schwierigsten Problems ein.

IV. *Τοὺς δὲ ξένους τοὺς ἐν Χαλκίδι ὅσοι οἰκοῦντες μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε καὶ εἴ τῳ δέδοται ὑπὸ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων ἀτέλεια τοὺς δὲ ἄλλους τελεῖν ἐς Χαλκίδα καθάπερ οἱ ἄλλοι Χαλκιδέης*[1]).

In den Forschungen II 147 hatte Ed. Meyer diesen Satz wie folgt wiedergegeben: „die Fremden in Chalkis, welche dort als Metöken wohnen und nicht nach Athen Steuern zahlen, und wenn jemandem vom attischen Demos Steuerfreiheit gegeben ist, alle anderen sollen nach Chalkis zahlen wie die Chalkidier“, und er deutet das dahin: „aber für seine Metöken und für die von ihm privilegirten Fremden fordert Athen Steuerfreiheit in Chalkis.“ Daraus mußte man schließen, daß die Metöken, „welche nicht nach Athen zahlen“, auch in Chalkis steuerfrei sein sollten. Dagegen hatte ich neben anderen Bedenken geltend gemacht, daß die Besteuerung der Metöken gerade eine Quelle des Wohlstandes in Athen bildete, und es nicht abzusehen sei, warum die attischen Metöken von Chalkis aus nicht nach Athen, aber auch nicht nach Chalkis steuern sollten. „Sinn hätte die Steuerfreiheit der Metöken“, so betonte ich, „nur, wenn sie nach Athen zahlten.“ So hat es Ed. Meyer (Gesch. d. Alt. IV § 391) „die Fremden . . . ., welche nach Athen steuern“ tatsächlich angenommen. Das aber schien „im Widerspruch“ zu stehen „zu dem Wortlaut der Inschrift, wie Meyer ihn in den Forschungen selbst verstanden hatte: die Fremden in Chalkis, welche dort als Metöken wohnen und nicht nach Athen Steuer zahlen“. Auf die

1) Zu der Form s. Kirchner n. 16.

kürzeste Formel gebracht besteht die Schwierigkeit in der Frage, ob es sich um *ξένοι* handelt, die nicht, oder um solche, die nach Athen steuern. Auf den Widerspruch, der — scheinbar — bei Meyer vorliegt, hat jetzt wieder Kolbe (a. a. O. 479 Anm. 1) hingewiesen. E. v. Stern hat dagegen eingewendet, der die *ξένοι* betreffende Satz der Inschrift sei grammatisch nicht ganz correct, aber dem Sprachgebrauch nach völlig einwandfrei gebaut und könne nur so verstanden werden, wie es durch Meyer in der Geschichte des Altertums geschehen sei. Wie Meyer ihn verstanden wissen will, ist durch Kirchner und v. Stern verdeutlicht worden. Kirchner n. 15: *Sententiam ita optime explicavit Meyer 146. Peregrini qui neque Athenienses neque Chalcidenses sunt sed Chalcide domicilium habent, omnes Chalcidensium reipublicae vectigalia pendere iubentur, praeter eos qui Atheniensium civitati vectigales sint et eos quibus a populo Atheniensium immunitas decreta sit. Scilicet vocibus τοὺς δὲ ἄλλους repetitur subiectum in fronte positum τοὺς δὲ ξένους.* Stern erläutert Meyers Ansicht wie folgt: „Für diese chalkidischen Metöken wird also im Antrag des Antikles bestimmt, daß sie nach Chalkis wie die Chalkidier steuern sollen. Da aber an diesen Metökenbegriff sich in den folgenden Nebensätzen zwei wesentliche Einschränkungen schließen, und dabei der eine Nebensatz negativ, der andere positiv gefaßt ist, so wird der Deutlichkeit halber das Subjekt *τοὺς δὲ ξένους* von neuem mit *τοὺς δὲ ἄλλους* aufgenommen.“ „Der Antrag also“, so fährt Stern fort, „lautet: Die Fremden in Chalkis, welche dort als Metöken wohnen — (es folgt im negativen Nebensatz die erste Einschränkung), sofern sie nicht nach Athen Steuern zahlen und (es folgt im positiven Nebensatz die zweite Einschränkung) wenn jemand vom athenischen Demos Steuerfreiheit verliehen ist —, sie sollen (d. h. alle andern, die nicht Ausgenommenen, *τοὺς δὲ ἄλλους*) nach Chalkis wie die Chalkidier steuern.“ Also statt der irreführenden Wendung, „die nicht nach Athen Steuern zahlen“ soll es nach Meyer heißen: sofern sie nicht nach Athen Steuern zahlen, und diese nicht nach Athen zahlenden sind unter den *τοὺς δὲ ἄλλους*, die in Chalkis steuerpflichtig sind, einbegriffen. Da Meyer dies schon Forschungen II 146 angedeutet hatte, so ist der Widerspruch zwischen Meyers beiden Äußerungen, auf den ich hingewiesen hatte, nur ein scheinbarer, und ein Widerspruch mit der Inschrift, wie ihn Kolbe findet, besteht, wenn man sie so deutet, wie es Meyer, Kirchner und v. Stern

tun, in der Tat nicht. Aber ist man berechtigt oder gar gezwungen, die Inschrift so zu deuten? Ist der Satz wirklich „grammatisch nicht ganz correct, aber dem Sprachgebrauch nach völlig einwandfrei“ gebaut?

Wie Meyer ihn auffaßt, ist der Satz zunächst ungewöhnlich geschraubt. Das gleiche hätte sich, wie ich betonte, viel einfacher etwa so ausdrücken lassen: *τοὺς δὲ ξένους τοὺς οἰκοῦντας ἐν Χαλκίδι τελεῖν ἐς Χαλκίδα καθάπερ οἱ ἄλλοι Χαλκιδέης πλὴν ὅσοι τελοῦσιν Ἀθήναζε καὶ εἴ τῳ δέδοται ὑπὸ τοῦ δήμου τῶν Ἀθηναίων ἀτέλεια.* Vgl. in ebendiesem Volksbeschluß die Wendung im Zusatzantrag des Archestratos *τὰς δὲ εὐθύνας Χαλκιδεῦσι κατὰ σφῶν αὐτῶν εἶναι καθάπερ Ἀθήνησιν Ἀθηναίοις πλὴν φυγῆς καὶ θανάτου καὶ ἀτιμίας.* Und selbst wenn man sich mit dem Gesamtbau des Satzes zunächst im Sinne von Meyer, Kirchner und v. Stern abfindet, so mußte man, wenn gesagt werden sollte, was die Genannten verstehen, erwarten *τοὺς δὲ ξένους τοὺς οἰκοῦντας ἐν Χαλκίδι ὅσοι μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε κτλ.*, d. h. der Begriff der Metöken nach attischem Sprachgebrauch durch *οἰκῶν* mit folgender Ortsangabe ausgedrückt[1]) mußte zunächst festgestellt und dann die Ausnahme hinzugefügt werden. Die Hauptschwierigkeit bleibt aber die: wenn man den Satz in Meyers Sinne versteht und auflöst, so ergibt sich *τοὺς δὲ ξένους τοὺς ἐν Χαλκίδι, ὅσοι οἰκοῦντες μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε . . . . . τελεῖν ἐς Χαλκίδα καθάπερ οἱ ἄλλοι Χαλκιδέης* — das ist in Ordnung. Dagegen *καὶ εἴ τῳ δέδοται ὑπὸ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων ἀτέλεια* . . . . . (sc. *τούτου*) *τελεῖν ἐς Χαλκίδα κτλ.* — das ist widersinnig und macht, da es das Gegenteil von dem ergibt, was gesagt werden soll, die Wiederaufnahme des *τοὺς δὲ ξένους* durch *τοὺς δὲ ἄλλους* nötig.

Diese Schwierigkeit besteht nicht, wenn man den Satz so versteht, wie er auf den ersten Blick wohl von den Meisten verstanden werden wird, daß nämlich hinter *ἀτέλεια* wenigstens dem Sinne nach ein *ἀτελεῖς εἶναι* zu ergänzen ist, das zur Not wegbleiben konnte, da das Nomen *ἀτέλεια* schon die Richtweisung gab *τοὺς δὲ ξένους τοὺς ἐν Χαλκίδι ὅσοι οἰκοῦντες μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε* [*ἀτελεῖς εἶναι*]. So hatten es auch Kirchhoff, der freilich damit eine fast allgemein abgelehnte Emendation des Textes: *μὲ[ν] τελοῦντες* statt *μὲ* (= *μὴ*) *τελοῦντες* verband, und Dittenberger verstanden. Denjenigen, die wie in Athen so deshalb auch in Chalkis steuerfrei sein sollen, werden die übrigen (*τοὺς δὲ ἄλλους*), die in

1) E. v. Stern a. a. O. S. 631.

Chalkis gleich den übrigen Chalkidiern Steuern zahlen sollen, gegenübergestellt. Wenn nun ausdrücklich gesagt wird, daß sie nicht nach Athen steuern, so muß es sich um *ξένοι* handeln, die eigentlich nach Athen steuern müßten, aber aus besonderen Gründen nicht zu zahlen haben. Und gerade in dieser Richtung bewegt sich Kolbes Erklärungsversuch. „Wer die *ξένοι* sind, *ὅσοι μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε*, hat er (Meyer) nicht erklärt.“ Die Lösung bringt nach Kolbe die Notiz bei Bekker, Anecd. I 267, **1**: *ἰσοτελεῖς· μέτοικοι τὰ μὲν ξενικὰ τέλη μὴ τελοῦντες, τὰ δὲ ἴσα τοῖς ἀστοῖς τελοῦντες*. „Es dürfte einleuchtend sein, daß die *ξένοι* des Beschlusses *ὅσοι μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε* athenische Metöken sind, die das Privileg der Isotelie erhalten haben. Ihnen schließen sich ohne weiteres jene an, denen *ἀτέλεια* gewährt ist[1]). Ist diese Deutung zutreffend, so erhält die Bestimmung einen sehr berechtigten Sinn. Die Athener forderten, daß die von ihnen gewährten Privilegien der Isotelie und Atelie auch in Chalkis Geltung haben sollten; im übrigen durften aber alle Metöken von den Chalkidiern zur Steuer herangezogen werden.“ Damit scheint zunächst das gewonnen zu sein, was man unter der augenblicklich in Betracht stehenden Voraussetzung suchen müßte: *ξένοι*, die nach Athen zahlen müßten, aber nicht nach Athen zahlen. Nun enthält aber das Privilegium der Isotelie neben der negativen doch noch eine positive Seite: *τὰ δὲ ἴσα τοῖς ἀστοῖς τελοῦντες*. Daß diese Zahlung von den Athenern den Chalkidiern zugewendet worden sei, ist doch schwerlich anzunehmen. Darauf weist v. Stern hin, wenn er betont: „Dazu kommt, daß athenische Metöken, die das Privileg der Isotelie haben, doch keinesfalls mit *ξένοι ὅσοι μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε* identificirt werden können.“ Auch das oben (S. 523) festgestellte Princip, daß unvollkommene oder unklare Bestimmungen des vorliegenden Beschlusses durch den verlorenen ergänzt oder erläutert werden konnten, wird — so scheint es auf den ersten Blick — auf Kolbes Erklärung nicht angewendet werden können. Denn dieser erste Beschluß wird nur Punkte enthalten haben, die sich unmittelbar auf die Neuordnung der Dinge in Chalkis und Euboia (65. 71) bezogen. Was aber die Isotelie attischer Metöken mit Euboia zu tun haben sollte, ist zunächst nicht ersichtlich.

Ehe wir weitergehen, muß nun ein anderer Deutungsversuch besprochen werden, zu dem ich mich angesichts des Widerspruchs,

1) Hier bei Kolbe a. a. O. S. 480 Anm. 2 der Hinweis darauf, daß *ἀτέλεια* ein besonderes Privileg für Metöken ist: IG II² 60, 545.

in dem Meyers Deutung zu der Inschrift zu stehen schien, gezwungen sah; nicht um ihn fürderhin zu vertreten, wohl aber, weil ihm etwas, das uns weiterhilft, entnommen werden kann. Aus seinen Fehlern soll man lernen. E. v. Stern bemerkt: „Auf die früher von Kirchhoff und Dittenberger vertretene Annahme, daß man unter diesen *ξένοι* Athener, athenische Kleruchen, zu verstehen habe, brauche ich nicht weiter einzugehen, da sie seit ihrer schlagenden Abweisung durch v. Wilamowitz, dem Busolt, Meyer und andere sich angeschlossen haben, von niemand mehr geteilt wird." E. v. Stern befindet sich hier im Irrtum. A. a. O. erklärte ich mich dagegen, daß der „Deutung unserer Stelle präjudicirt" werde, „indem das *ξένοι* hier in streng athenischem Sinne gefaßt" werde. Eine Verwendung des Begriffes im chalkidischen Sinne, wie ihn Kirchhoff und Dittenberger in Betracht gezogen hatten, sei nicht ausgeschlossen, und unter den *ξένοι οἱ ἐν Χαλκίδι* wären dann als Nichtchalkidier diejenigen einbegriffen, die als athenische Bewohner von Chalkis (*ὅσοι οἰκοῦντες*) nach Athen zu steuern gehabt hätten, die aber in ihrer besonderen Eigenschaft als Pächter des Hippobotenlandes *μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε*. Unter Hinweis auf die Notwendigkeit, den unvollständigen Satz auf eine Stelle des verlorenen ersten, Chalkis betreffenden Vertrages zu beziehen und hinter *ἀτέλεια* dann zu ergänzen *ἀτελεῖς εἶναι,* erklärte ich das näher wie folgt. Steuerfrei sollen nur die sein, die a) (als Athener) dort wohnen und doch nicht nach Athen Steuern zahlen, und b) solche, denen vom athenischen Volke eine besondere Steuerfreiheit verliehen ist. Mit a könnten, so nahm ich an, nur diejenigen gemeint sein, denen das Hippobotenland — soweit es nicht der Athena geweiht wurde — „gegen Entgelt überlassen wurde, ohne daß gerade eine Kleruchengemeinde gebildet worden wäre". Diesen Pächtern („Kleruchen zweiter Klasse") habe nach dem verlorenen ersten Volksbeschluß eine Steuerfreiheit zugestanden, sei es nach allgemeinem Brauche, sei es als Anreiz für den besonderen Fall, und es werde nun noch „ergänzend bestimmt, daß sie und solche, denen etwa noch besondere Steuerfreiheit bewilligt wurde, wie Lysimachos, der Sohn des Aristeides, der auf Alkibiades' Antrag ein Grundstück auf Euboia erhielt, auch von den Chalkidiern nicht besteuert werden sollten". Diese Deutung vertrete ich, wie gesagt, nicht mehr.

Der Widerspruch, in den sich scheinbar Meyer zum Text der Inschrift gesetzt hatte, fällt weg, und seine Deutung hat, bei allen

ihr anhaftenden Schwierigkeiten, doch auch viel Bestechendes. Auf Grund dieser so veränderten Sachlage, und selbst davon abgesehen, empfinde ich die Schwierigkeit, das *ξένοι* in einem athenischen Volksbeschluß anders angewendet zu denken als auf absolute Nichtathener, eine Schwierigkeit, auf die Wilamowitz mit so besonderem Nachdruck hingewiesen hatte, jetzt erheblich schärfer als früher. War es doch dem Antragsteller unbenommen, von den *Ἀθηναῖοι,* die auf Chalkis wohnten, zu sprechen. Müssen wir nun ohne weiteres zu Meyers Auffassung zurückkehren, die äußerst scharfsinnig, aber mit der Annahme höchsten „stilistischen Ungeschicks"[1]) und schwer erträglicher Geschraubtheit die nach Athen zahlenden Metöken in den *ξένοι ὅσοι μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε* erkennt? Und das ist nicht einmal das einzige Bedenken. Ich hatte schon (a. a. O. 118) die Frage aufgeworfen, ob überhaupt mit einer größeren, eine solche Bestimmung veranlassenden und rechtfertigenden Zahl attischer Metöken gerade in Chalkis zu rechnen war. Und auf Entsprechendes kommt es hinaus, wenn v. Stern diese Bestimmung nicht auf die Gegenwart deutet, sondern sie nur dem Bestreben zuschreibt, Chalkis die Vorteile, die es von einer eventuellen Übersiedlung athenischer Metöken haben konnte, zu entziehen. Das ist aber eine wenig befriedigende Erklärung, selbst wenn man auf das Präsens *οἰκοῦντες* kein Gewicht legen will, das die Annahme nahelegt (wenn auch nicht unmittelbar fordert), es handle sich um Verhältnisse, die zum mindesten teilweise bereits der Gegenwart angehörten. Hier, glaube ich, tritt nun der von mir wieder aufgenommene Gedanke, daß es sich um Privilegirte handelt, die im Zusammenhang mit der Neubesiedlung des Hippobotenlandes nicht nach Athen zahlen, in seine Rechte und kann uns weiterhelfen. Nach Aelian[2]) wurde ein Teil des Hippobotenlandes der Athene geweiht, ein Teil verpachtet. Wie, wenn unter den Pächtern attische Metöken waren, die den Athenern vom Standpunkte der Staatsfinanzen aus gleichgeachtet waren, d. h. denen die Isotelie verliehen war, so daß sie *τὰ ξενικὰ μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε, τὰ δὲ ἴσα τοῖς ἀστοῖς τελοῦσιν,* nämlich dasselbe zahlen, was die auf dem Hippobotenlande angesiedelten Athener entrichteten? Eine möglichst starke Besiedlung lag im athenischen Interesse, und es erscheint sehr möglich, daß für den

1) U. v. Wilamowitz d. Z. XXII 1887 S. 249 Anm. 1.
2) V. H. VI 1. Dazu Busolt III 1 S. 432 Anm. 1.

Bedarf die stark in Anspruch genommene und durch die vorausgegangenen Kriege decimirte Volkskraft — man denke an Koroneia 448 und die Gefallenen der Einen Phyle Erechtheis[1]) 459/8 — nicht ausreichte und einer Ergänzung bedurfte.

Nach Bruno Keil[2]) waren die *ἰσοτελεῖς* als „Beisassen besseren Rechts“ nicht nur für die Besteuerung (*τέλη*) und den Wehrdienst den Bürgern gleichgesetzt, sondern anscheinend auch zumeist mit dem Rechte des Erwerbes von Grund und Boden ausgestattet. Die Beteiligung von Metöken, denen das Recht der Isotelie verliehen war oder zu diesem Zwecke verliehen wurde, lag also durchaus im Bereiche der Möglichkeit. Und wenn auch keine eigentliche Kleruchengemeinde und somit auch keine Garnison zu Chalkis gebildet wurde, so waren doch die Pächter des Hippobotenlandes die gegebenen Verteidiger der Herrschaft Athens gegenüber etwaigen aufständischen Regungen, und so wurde durch die Zulassung der des Wehrdienstes fähigen, der Isotelie teilhaftigen Metöken auch die Wehrkraft Athens in Chalkis erhöht. Wenn von diesen Metöken in dem verlorenen ersten Volksbeschluß die Rede gewesen war, daß sie nämlich bei der Pachtung des Hippobotenlandes mitbeteiligt sein sollten, so erklärt sich die Ausdrucksweise der Inschrift *ὅσοι οἰκοῦντες μὴ τελοῦσιν Ἀθήναζε* statt *ὅσοι τὰ ξενικὰ μὴ τελοῦσι Ἀθήναζε* durchaus. Es ist eine durch den vorausgegangenen Volksbeschluß gerechtfertigte Ellipse, ähnlich wie der Wegfall des *ἀτελεῖς εἶναι* angesichts des vorausgegangenen *ἀτέλεια*.

Daß den Besiedlern des Hippobotenlandes — attischen Bürgern wie Metöken — nicht etwa eine volle Steuerfreiheit zukam, wie ich angenommen hatte, wird durch den nachfolgenden besonderen Hinweis auf die *ἀτέλεια* dargetan. Aber daß die Chalkidier sich an den Abgaben vergreifen sollten, die die auf Chalkis neuangesiedelten Bürger und die ihnen gleichgestellten metökischen Pächter nach Athen zu entrichten hatten, war nicht zu befürchten. So brauchte dieser Steuern, ob sie nun in dem vorausgegangenen Volksbeschluß geregelt waren oder sich aus allgemein gültigen Vorschriften von selbst ergaben, nicht gedacht zu werden. Es handelte sich lediglich darum, daß die von den *ξενικὰ τέλη* in Athen befreiten Metöken nicht etwa von Chalkis zur Metökensteuer herangezogen

---

1) Sylloge^3 Nr. 43.

2) Einl. in d. Altertumswiss. III^2 S. 324. Die sonstige einschlägige Literatur ist mir in Konstantinopel nicht zugänglich.

werden sollten. So erklärt sich die prägnante Ausdrucksweise, die lediglich auf die negative Seite der Isotelie den Nachdruck legt, und wir haben gewonnen, was wir bisher vermißten, einen Zusammenhang der Isotelie mit der Neuordnung der Verhältnisse in Euboia, die in dem verlorenen Psephisma geregelt worden war. So ist das Hindernis beseitigt, das Kolbes Annahme entgegenzustehen schien.

Damit fallen alle Schwierigkeiten hinweg. Die Stellung der Worte *τοὺς δὲ ξένους τοὺς ἐν Χαλκίδι ὅσοι οἰκοῦντες,* auf die ich oben (S. 529) bereits als abweichend von dem in Meyers Sinne zu Erwartenden hinwies, kann gerade bestimmt gewesen sein, eine durch den besonderen Fall gebotene besondere Färbung des Begriffes *ξένοι* zu rechtfertigen. Es handelte sich nicht um *ξένοι οἰκοῦντες ἐν Χαλκίδι,* um athenische Metöken in Chalkis schlechthin, sondern um athenische Metöken, die im Zusammenhang mit ihrer Ansiedlung in Chalkis in eine besondere Rechtslage gekommen waren, daher die Stellung *ὅσοι οἰκοῦντες,* die darauf hinweist, daß es sich eben nur um die jetzt dort angesiedelten und wohnenden besonderen Metöken handelt, von denen der erste Volksbeschluß gesprochen hatte. Sie und die Metöken, denen von Athen die *ἀτέλεια* verliehen worden ist, sollen in Gegenwart und Zukunft von den Chalkidiern nicht zu den *ξενικὰ τέλη* herangezogen werden. Die Fremden in Chalkis, soweit sie als Ansiedler in Chalkis (näml. im Sinne des vorausgegangenen Volksbeschlusses) keine Fremdensteuer nach Athen zu zahlen haben (der Isotelie teilhaftig geworden sind), und wenn jemandem vom athenischen Volk die Ateleia verliehen worden ist, sollen auch in Chalkis steuerfrei sein; die übrigen sollen in Chalkis steuerpflichtig sein wie die übrigen Chalkidier. Unter den *ἄλλοι,* die von Chalkis besteuert werden konnten, waren auch die attischen Metöken einbegriffen, die in Zukunft einmal nach Chalkis übersiedelten, ohne daß ihnen als Pächtern des Hippobotenlandes oder aus anderem Grunde die Isotelie verliehen war.

Daraus ergibt sich eine zwiefache bedeutungsvolle Einsicht. Wir werden der Notwendigkeit überhoben, anzunehmen, daß alle athenischen Metöken trotz ihrer Übersiedlung nach Chalkis an ihrem früheren Wohnsitz Steuern zahlen sollten, was Kolbe gegenüber Kirchhoffs Emendation *ὅσοι μέν* als sachlich kaum glaubhaft bezeichnet hatte, während v. Stern erklärt, daß diese „sachlich kaum glaubhafte Tatsache“ „aus der einzig richtigen Interpretation des Inschriftentextes“ folgt, und wir uns demnach mit ihr abzufinden

haben. „Aber ganz abgesehen davon“, so fährt E. v. Stern fort, „ist es auch ohnedies verständlich genug, daß Athen die Steuerkraft seiner Metöken nicht dem eigenen Staat entgehen lassen wollte, und da Chalkis im gegebenen Moment vollständig von Athens Gnaden abhängig war, so wurde diese Abhängigkeit dazu ausgenutzt, um Chalkis die Vorteile, die es von einer eventuellen Übersiedlung attischer Metöken haben konnte, zu entziehen.“ Demgegenüber erkennen wir jetzt zweitens, daß es sich auch hier wiederum nicht (vgl. oben S. 527) um eine übertriebene Ausnutzung von Athens Überlegenheit handelte, noch auch um eine Bestimmung, die, da sie nur einen zukünftigen, schwerlich häufig zu erwartenden Eventualfall in Betracht zog, die Wichtigkeit, die der Angelegenheit in unserem Psephisma beigelegt wird, kaum rechtfertigen würde. Vielmehr will der Zusatzantrag des Antikles in diesem Punkte auf etwas Wesentliches und Greifbares, mit der Neuordnung der Verhältnisse in Chalkis in unmittelbarem Zusammenhang Stehendes hinaus.

So haben wir zudem eine Bestimmung gewonnen, die dem Wortlaute der Inschrift, wie er sich ungezwungen darbietet, entspricht und deren Inhalt nicht wesentlich anders ausgedrückt werden konnte, als es, abgesehen von einigen Ellipsen, geschehen ist, während für das, was Meyer ihr entnimmt, eine durchaus andere, wesentlich klarere Ausdrucksweise zur Verfügung stand. Unsere Lösung vereinigt die scheinbar einander widerstreitenden Hauptelemente der früheren Auffassungen. Die ursprüngliche Überzeugung, daß die Bestimmung mit der Besiedlung des Hippobotenlandes in Zusammenhang steht, tritt in ihre Rechte, aber es handelt sich um *ξένοι* im attischen Sinne, um Metöken, nicht um athenische Bürger. Wir haben es mit Metöken zu tun, die als Metöken nicht nach Athen zahlen, aber Meyers Gedanke, dem sich Kirchner und v. Stern angeschlossen haben, daß ihre Befreiung in Chalkis einer Verpflichtung in Athen entspricht, bleibt in Geltung. Die Metöken als Pächter des Hippobotenlandes zahlen die gleiche Abgabe nach Athen wie die athenischen Bürger. Dieser Gewinn ergibt sich aus der Verbindung meiner Forderung, das verlorene erste Psephisma, das nur auf Chalkis Bezug gehabt haben kann, für das Verständnis unseres Volksbeschlusses ergänzend in Betracht zu ziehen, mit Kolbes Hinweis auf die die Isotelie betreffende Notiz.

Konstantinopel. C. F. LEHMANN-HAUPT.

STEINEPIGRAMM UND BUCHEPIGRAMM.

1. Das Midasepigramm.

Plat. Phaedr. 264 D; Favorin. (Dio 37) 38 [II 26 Arnim]; Diogen. I 89; A. P. VII 153; Plan. (aut. app.) f. 92ʳ; (Herodoti) vita Homeri 11; Certam. Hom. et Hes. 15 (= 254 Rz.). — Versum 2 laudant (Longin.) π. ὕψους 36, 2; Sext. Emp. hypot. II 37, adv. math. VIII 184; Liban. or. 17, 34 (II 220 F.).

Χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι.
ὄφρ' ἂν ὕδωρ τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ
[καὶ ποταμοὶ πλήθωσι, περικλύζῃ δὲ θάλασσα
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ λαμπρά τε σελήνη],
5 αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.

Auctorem non afferunt Plat., Dio; Ὁμήρου Pal. Plan., cui tribuunt etiam (Herod.), Certam.; οἱ δὲ Κλεοβούλου τοῦ Λινδίου Lemm., ad eundem refert Diogen. — 'στίχοι τέσσαρες' h. e. v. 2. 4—6 (Herod.): epigramma aliunde auxerunt grammatici Byzantini (ς). — De memoria epigrammatis vide praeter Crusium (Roscher, M. L. II 1154 adn.) imprimis Wilamowitzium (Die Ilias und Homer p. 413 sqq.), qui fontem (Herodotei) textus hellenisticae aetatis esse docuit (p. 415 adn. 1); eandem speciem etiam Diogenis codices praebent.

1 Μίδου *Diog. Certam.*; ς *praeter cod. B qui* Μίδεω | σώματι *Dion. cod. U* | σήματος ἧμαι *Certam.* 2 ἔστ' *Dio, Diog. Pal. Herod. Certam., Sextus (utroque loco), Longin.*: εὖτ' *Plan.* | ῥέῃ *Dio, Sext. adv. math. VIII 184, Longin., Diog. cod. B*: ῥέει *Diog. cod. H; Herod. cod. R (V non legitur), corr.* ς | ἧς *pro* καί *Dion. cod. M* | δένδρα *Herod. cod. V* | τεθήλει *Herod. cod. R* | *v. 3 sq. om. Plat. Pal. Plan. Dio, inverso ordine praebet Diog.* 3 ῥέωσιν *Diog.* | ἀνακλύζῃ (-ει *codd. BH*) *Diog.* | δέ *ex* τε *corr. Diog. cod. P* 4 φαίνῃ *Certam.*: λάμπῃ (-ει *Herod. cod. R*) *rell.* 5 πολυκλαύτωι *Dio, Diog. Certam. Pal.* (*C*, -κλαίστωι *A*ᵃʳ): πολυκλαύστωι *Plan.* | τύμβωι *Dio, Diog. Certam. Pal. Plan.*: *cf. Kaibel, epigr. 539, 3 et A. P. VII 476, 3.* 6 σημανέω *Certam.* | παριοῦσι[illegible] (ν *del. C*) *Pal.* | Μίδης *Herod. Certam.*

Das auch sonst vielfach behandelte Epigramm auf Midas hat namentlich durch Preger eine eingehende Besprechung erfahren

(Nr. 233), der man in mancher Hinsicht beipflichten kann. Vor allem ist sicher, daß Platon das Epigramm so, wie es zu seiner Zeit bekannt war, vollständig citirt hat. Denn sonst würde der Vergleich, den er zwischen ihm und den Eingangsworten des *λόγος ἐρωτικός* des Lysias zieht, keinen Sinn haben: Vers 3 und 4 sind also spätere Zusätze. Aber auch Hermias (vgl. Preger p. 190) hat offenbar alle vier Verse des Epigramms vor Augen, wenn er es als Beispiel eines *τρίγωνον* bezeichnet. Halten wir uns an die Überlieferung, so zerfällt das Epigramm nach ihm in drei Glieder (*στοῖχοι*), deren Reihenfolge, obgleich jeweils verändert, doch stets denselben Sinn ergibt (v. 1; 2; 5. 6): es ist aber dabei nicht notwendig, daß die einzelnen Glieder immer nur je einen Vers, also zusammen drei *στίχοι* umfassen, wie Preger ändern zu müssen meint. Und das *σχῆμα* des *κύκλος*, wofür das unter anderem Bilde gewählte *τρίγωνον* nur ein variirender Ausdruck ist, wird, abgesehen vom äußeren Zusammenschluß der jeweils wechselnden Versfolge, auch inhaltlich erst dann vollständig, wenn die Nennung des Namens zweimal erfolgt. Vers 1 ist also von allen denen, die auf das Epigramm als Muster eines solchen *σχῆμα* hinweisen, als integrirender Bestandteil aufgefaßt worden.

Damit, daß das Epigramm in der Überlieferung später einmal erweitert worden ist, hängt offenbar auch die Angabe der Homervita zusammen, daß es vier Verse umfaßt. Sie kann nur den Zweck haben, vor Erweiterungen zu warnen. Da der Text des Epigramms in der Vita einer Vorlage der hellenistischen Zeit entnommen ist, die Angabe der Verszahl ohne engere syntaktische Verbindung mit den übrigen Teilen des Satzes steht, so wird sie derselben Quelle entstammen. Man wird schon daraus schließen können, daß das Epigramm mehrfach erweiternden Zusätzen ausgesetzt gewesen sein muß, insbesondere deshalb, weil trotz der Gleichheit der Zahl hier Verse enthalten sind, die in der platonischen Überlieferung gar nicht vorkommen. Denn von den Versen 3 und 4, die allein im Certamen und bei Diogenes Laertius (hier obendrein in umgekehrter Reihenfolge) vollständig enthalten sind, steht nur der zweite beim Herodot und Vers 1 ist hier gleichfalls ausgelassen. Preger meinte, daß irgendein '*grammaticus*' einer späteren Zeit, dem die (scheinbare) Ähnlichkeit zwischen dem von Simonides (fr. 57) bespöttelten Gedicht des Kleobulos und dem Epigramm auf Midas aufgefallen sei, die Verse 3 und 4 hinzugedichtet habe, um

jene noch sinnfälliger zu machen, ohne indessen zu bemerken, daß sein Zusatz in v. 3 im Grunde doch nur die Worte *ὕδωρ τε νάῃ* von v. 2 erweitere. Ich glaube, wir müssen die Annahme in ihr Gegenteil umkehren: erst auf Grund des späteren Zusatzes kam man (nicht erst Diogenes) zu der Annahme, daß Kleobulos der Verfasser des Epigramms sein könne.

Zu demselben Ergebnis führt mich eine Bemerkung von Wilamowitz. Er sagt (a. a. O. S. 422), Simonides habe das Epigramm dem Kleobulos zugeschrieben. Das ist mir nicht ganz verständlich. Man braucht nur die beiden Parallelstellen gegenüberzustellen. Simonides tadelt den Kleobulos: *ἀενάοις ποταμοῖς ἄνθεσί τ' εἰαρινοῖσιν ἀελίου τε φλογὶ χρυσέαι λιπαρᾶς τε σελάνας καὶ θαλασσίαισι δίναις ἀντία θέντα μένος στάλας*; und der angebliche Kleobulos sagt: *καὶ ποταμοὶ πλήθωσι, περικλύζῃ δὲ θάλασσα, ἠέλιος δ' ἀνιὼν φαίνῃ λαμπρά τε σελήνη*. Simonides würde demnach mehr an seinem Vorgänger auszusetzen gehabt haben, als jener wirklich gesagt hat. Das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt: die beiden Zusatzverse des Epigramms sind eine schwächliche Nachbildung der Simonideischen Verse. Die bereits von Preger (p. 190) ihrem Inhalt nach richtig gedeutete *γνώμη*, Denkmal und Aufschrift würden so lange Dauer haben wie Ströme und Pflanzen, Sonne, Mond und Meereswogen, war also bereits in der vorsimonideischen Epigrammendichtung geprägt worden: gegen sie hatte Simonides sich in einer Kritik von Versen des Kleobulos gewendet. Von hier aus ist die Wendung wie in die spätere Epigrammatik, so auch in die angebliche Aufschrift des Midasgrabes eingedrungen und hat dadurch zu der Annahme geführt, daß Kleobulos, den Simonides deshalb tadelt, der Verfasser des Midasepigramms sei.

Ist das immerhin von einigem Belang, so kommt für das Verständnis des Epigramms nicht minder in Betracht, zu erkennen, worin sich außer der unmöglichen Weitschweifigkeit des Gedankens der spätere Zusatz in erster Linie verrät. Nicht beliebige Bäume und Gewässer meint das Epigramm, an die ohne jedweden inneren Zusammenhang Meer, Sonne und Mond angereiht werden, sondern die Bäume, die um das Grabmal zum Schmuck und Schutze herumstehen und von dem Wasser einer nahen Quelle getränkt werden. Ihr Versiegen und Verdorren würde auch das Grabmal selbst der Zerstörung preisgeben. Sein Untergang aber bedeutet zugleich die Vernichtung der in seinem Innern hausend gedachten Seele und

somit auch der χαλκῆ παρθένος, die auf ihm als Wächter ihrer Grabesruhe liegt. Wie die Dryade stirbt, wenn der Baum, von dem ihr Leben abhängt, zugrunde geht. Es ist die gleiche Vorstellung.

Im Epigramm wird der verstorbene Midas weder Sohn des Gordias noch König von Phrygien genannt: um so auffälliger ist demgegenüber die Tatsache, daß alle Angaben übereinstimmend die Verse, so sehr auch ihr Text im einzelnen abweichend überliefert ist, mit dem Grabe des Königs Midas in Beziehung bringen. Man hat darunter bald den sagenhaft gewordenen Gründer des Phrygerreichs verstanden, den älteren Midas, den die antike Chronologie auf Ol. 21 ansetzt, bald einen jüngeren Midas der 45. Olympiade (vgl. Preger p. 191, Weisshäupl, Grabgedichte d. griech. Anthol. S. 81). Beide Annahmen hat Preger verworfen: er hält das gesamte Epigramm überhaupt für fingirt und vermutet einen 'Sophisten' des ausgehenden 5. Jahrhunderts als Verfasser, der die Verse lediglich als Beispiel eines rhetorischen κύκλος componirt habe. Diese zweite Annahme haben G. und A. Körte (Gordion S. 22) mit gutem Grunde zurückgewiesen, im übrigen aber haben sie mit ihm, aus geschichtlichen wie archäologischen Gründen, die Existenz des Grabdenkmals und damit des Epigramms verworfen. Beide waren auf Grund dessen, was die Ausgrabungen auf dem Gebiete der alten phrygischen Königsstadt haben wiedergewinnen lassen, durchaus berechtigt zu sagen, daß weder um 700 noch um 600 die Phryger so weit hellenisirt waren, daß sie auf dem Grabe ihrer Fürsten eine fremdsprachige Grabschrift hätten anbringen lassen, in der Titel wie Vatersname völlig fehlten[1]).

Somit stehen wir vor der Alternative: entweder müssen wir in Übereinstimmung mit den bei Preger zusammengestellten Zeugnissen annehmen, daß das Epigramm tatsächlich den bekanntesten aller phrygischen Könige meint, und es als völlig fingirt betrachten; oder die Grabschrift ist echt, dann aber kann sie unmöglich dem Phrygerkönige gelten. Die Ausdeutung, die v. 2 zuläßt, gibt dem Epigramm einen immerhin eigenartigen Sinn, der sich der Annahme eines rein fingirten Gedichts zunächst widersetzt. Aber das ist nicht das einzige Bedenken: noch stärker fällt ins Gewicht die andere Möglichkeit, daß, wie Stadtmüller bereits vermutet hat

1) Daß das sogenannte „Midasgrab" (Jasilikaja) in Wirklichkeit eine Kultstätte war, weist A. Körte (Ath. Mitt. XXIII 1898, 85 ff.) überzeugend nach.

(B. ph. W. 1890, 304), die ursprüngliche und echte Grabschrift nur aus dem ersten Verse bestanden hat:

Χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι,

und daß die folgenden Verse, als epideiktische Variante des inschriftlichen Themas, erst später hinzugesetzt worden sind. Das müßte schon einige Zeit vor Platon geschehen sein, denn das Epigramm ist, wie sein Citat beweist, damals in Athen ganz bekannt gewesen[1]). Nach Versmaß und Umfang entspräche der knappe Wort-

1) Ich muß gestehen, daß mir die Annahme einer epideiktischen Variante für eine verhältnismäßig so frühe Zeit immerhin etwas bedenklich erscheinen würde, wenn ich nicht so überzeugt wäre, daß sie richtig ist. Denn so ergibt sich daraus die weitere Folge, daß Platon das Epigramm nur einem Buche entnommen haben kann. Mithin muß es spätestens zu Beginn des 4., wahrscheinlich aber schon am Ausgange des 5. Jahrhunderts in Athen eine Sammlung metrischer Inschriften gegeben haben, die bereits buchmäßige Änderung und Weiterdichtung erfahren hatten. Eine erfreuliche Bestätigung dafür finde ich darin, daß das alte, in Photios' Lexicon s. v. *Κυψελιδῶν ἀνάθημα ἐν Ὀλυμπίαι* überlieferte Epigramm, das nach dem Zeugnis eines alexandrinischen Lokalforschers, des Apellas, lautete:

Εἰ μὴ ἐγὼ ναξὸς παγχρύσεός εἰμι κολοσσός,
ἐξώλης εἴη Κυψελιδῶν γενεά,

in der ältesten Überlieferung, die aus Platon (Phaedr. 236 B) zurückzugewinnen ist, bereits geändert erscheint. Dieser las den Vers so:

Εἰ μὴ ἐγὼ χρύσεος σφυρήλατός εἰμι κολοσσός,

und tatsächlich wird das Epigramm bei Photios, obendrein unter Hinweis auf den Phaidros, so citirt. Das alte, später ganz verschollene, vor Platons Zeit schon nicht mehr recht verständliche *ναξός* (von *νάσσω*), 'festgehämmert, solid, vollwichtig', ist durch das erklärende *σφυρήλατος* modernisirt. Über das Nähere vgl. J. Geffcken, Griech. Epigramme Nr. 36, Neue Jahrb. XXXIX 1917 S. 90, 2: 102 und eine nächstens in der Glotta erscheinende Abhandlung desselben Gelehrten. Nur irrt Geffcken, wenn er (Griech. Epigr. a. a. O.) die Vermutung ausspricht, daß die ursprüngliche Fassung des ersten Verses gelautet habe: *Εἰ μὴ ἐγὼ ναξὸς σφυρήλατός εἰμι κολοσσός*: ein, wenn auch altes Wort wie *σφυρήλατος*, das offenbar ein noch älteres erklären soll, kann nicht ursprünglich neben jenem gestanden haben. Zweifellos hat die Lokalforschung des Apellas dem Epigramm den echten, alten Wortlaut wiedergewonnen. Ist es nun Zufall, daß ein Epigramm, das Platon nur einem Buche entnommen haben kann, gleichfalls im Phaidros sich findet, wie das Midasepigramm? Was die buchmäßige Weiterüberlieferung von Steinepigrammen betrifft, so werden wir dreierlei verschiedene Stadien zu verzeichnen haben, ehe man zur Sammlung in größeren Florilegien u. ähnl. überging. Die Epigramme erfuhren zunächst Änderungen und Erweiterungen des Textes, später erst ging man dazu über, für einzelne

laut durchaus der Gepflogenheit hocharchaischer Grabinschriften, für die außer der auf der Lyseasstele auch die A. P. VII 177 erhaltene:

Σᾶμα τόδε Σπίνθηρι πατὴρ ἐπέθηκε θανόντι

als Beispiel erwähnt sei; noch mehr entspricht deren Eigenart die Redeweise in der ersten Person. Mit dem einen Verse ist tatsächlich alles irgendwie Erforderliche gesagt. Wer dies sowie die andere meines Erachtens ebenso unbestreitbare Tatsache zugibt, daß der erste Vers sich mühelos von den übrigen loslösen läßt, muß eine echte Grabschrift als ursprünglichen Kern annehmen, die durch zweimaligen Zusatz erweitert worden ist. Seitdem das Original der Grabschrift für die auf Salamis bestatteten Korinther wiedergefunden ist, haben wir auf solche Zusätze schärfer achten gelernt. In der inneren Verschiedenheit der Erweiterungen spiegelt sich zugleich auch nach der literarischen Seite hin der Gegensatz der Zeiten wieder, denen sie angehören. Als die Inschrift eines „stolzen Grabes aus dem 7. Jahrhundert“ bezeichnet Wilamowitz (a. a. O.) das Epigramm: daß das echte Epigramm tatsächlich sehr alt ist, glaube ich gezeigt zu haben; und weil man es als so alt auch in seiner späteren, erweiterten Fassung empfand, mag man dazu gekommen sein, es dem Homer zuzuschreiben, und zwar schon in früher Zeit. Denn daß die Homervita ein Volksbuch ist, das zum Teil sehr alte Reste ionischer Poesie und Novellistik verwertet, hat Wilamowitz uns schön gezeigt.

Mit der Annahme einer mehrmaligen Erweiterung des Epigramms befinden wir uns aber durchaus nicht in einem so starken Gegensatze zu der Gesamtheit der vorhin erwähnten Zeugnisse, wie es zunächst den Anschein hat. Der Name des Toten weist auf

---

Epigramme einen Verfasser ausfindig zu machen. Und noch weiterhin wurden einzelne Sammlungen von Epigrammen unter dem Namen eines (angeblichen, zum Teil auch wirklichen) Verfassers vereinigt. So ist allmählich die Sammlung der Simonidesepigramme entstanden: sie läßt am besten die Bedeutung würdigen, die Simonides als Meister des Epigramms in der antiken Tradition besaß; sie erklärt zugleich auch, warum es uns so schwer wird, das echte simonideische Gut unter den Nachahmungen mit Sicherheit festzustellen. Und wenn bereits Aristoteles eine solche Sammlung des Simonides vorgelegen hat (Rhet. I 9; vgl. Reitzenstein bei Pauly-Wissowa VI 80), so ist es durchaus wahrscheinlich, daß das Athen des ausgehenden 5. Jahrhunderts bereits eine ähnliche Sammlung textlich geänderter und erweiterter, aber noch namenlos überlieferter Epigramme gekannt hat.

Phrygien, der griechische Wortlaut auf den Teil des Landes hin, der von jeher dem Einfluß der hellenischen Kultur besonders stark ausgesetzt war, auf das Küstengebiet. Dort also ist etwa am Ende des 7. oder spätestens zu Beginn des 6. Jahrhunderts irgendeinem Träger des vielverbreiteten phrygischen Namens die Inschrift auf das Grab gesetzt worden. Daß sie einem Träger königlicher Würde nicht gegolten haben kann, ist oben (S. 539) schon gezeigt worden. Was aber lag bei dem Interesse, das die Persönlichkeit des phrygischen Königs schon früh bei den Griechen erweckte, näher, als daß die Inschrift des Grabes, dessen Existenz irgendwie, vermutlich durch Erzählungen ähnlicher Art wie die der Homervita, den Hellenen schon früh bekannt geworden sein mag, irrtümlich auf das Königsgrab bezogen wurde? So lösen sich die anfänglichen Widersprüche zu einem befriedigenden Ergebnis auf, das allen Erwägungen gerecht wird. Wilamowitz dagegen meint, der phrygische Name könne sehr wohl in der Äolis von einem Griechen geführt worden sein. Hierin scheidet sich meine Auffassung principiell von der seinen. Denn das halte ich einfach für unmöglich: sehr gut paßt dagegen meine Erklärung zu der geschichtlichen Tatsache, daß die Phryger ausgesprochene Griechenfreunde gewesen sind[1]. Die lydischen Könige, allen voran Kroisos, haben darin nur die Erbschaft ihrer phrygischen Vorgänger angetreten. Der Firnis der phrygisch-lydischen Kultur war hellenisch, ihr Kern dagegen ist immer bodenständig und hellenenfremd geblieben. Das zeigt später noch deutlich die Novelle von Kroisos uud Solon mit ihren stark contrastirenden Typen, und für die ältere Zeit eben jenes Midasgrab.

Denn sein Schmuck ist hellenisch, aber die Grabanlage ist phrygisch. Selbst die in den späteren Zusätzen enthaltenen Andeutungen lassen das noch deutlich erkennen. In dem echten Epigramm redet ein Femininum, das, wie Wilamowitz treffend hervorhebt, nur durch das Denkmal selbst seine Erklärung findet. Eine *χαλκῆ παρθένος*, also eine Rundfigur, befindet sich auf dem *σῆμα*, das wir uns als *τύμβος* zu denken haben, von der gleichen Art der tumuli, in der auch die phrygischen Könige bestattet worden sind, und wie sie auch heute noch zahlreich besonders im nordwestlichen Kleinasien anzu-

1) Wilamowitz (a. a. O. S. 422) macht darauf aufmerksam, daß wir aus der *Κυμαίων πολιτεία* des Aristoteles (Herakleides 37) wissen, daß die Frau des Midas Hermodike hieß und aus Kyme stammte; ferner, daß an der gleichen Stelle wahrscheinlich auch des Epigramms gedacht war.

treffen sind. Der Grabhügel ist von einem Hain umgeben, dessen Vegetation der in seiner unmittelbaren Nähe befindliche Quell immer frisch erhält. Was aber sagt Homer vom Grabhügel des Eetion, den Achill hatte aufschütten lassen?

> ἐπὶ σῆμ' ἔχεεν· περὶ δὲ πτελέας ἐφύτευσαν
> νύμφαι ὀρεστιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο (Z 419).

Da die Nymphen des Gebirgs sich seiner Grabstätte annehmen, so kann dem sie umgebenden Ulmenhaine das belebende Wasser nicht gefehlt haben. Wer die südliche Landschaft kennt, weiß, daß die Laubbäume nur auf wassergetränktem Boden sich finden. Als drittes Beispiel einer vollkommen ähnlichen Anlage sei das Grab des Protesilaos genannt (A. P. VII 141; vgl. 385):

> Θεσσαλὲ Πρωτεσίλαε, σὲ μὲν πολὺς ἄισεται αἰὼν
> Τροίαι ὀφειλομένου πτώματος ἀρξάμενον·
> σᾶμα δέ τοι πτελέηισι συνηρεφὲς ἀμφικομεῦσι
> Νύμφαι ἀπεχθομένης Ἰλίου ἀντιπέρας.
> δένδρεα δυσμήνιτα καί, ἤν ποτε τεῖχος ἴδωσι
> Τρώιον, αὐαλέην φυλλοχοεῦντι κόμην.
> ὅσσος ἐν ἡρώεσσι τότ' ἦν χόλος, οὗ μέρος ἀκμὴν
> ἐχθρὸν ἐν ἀψύχοις σώιζεται ἀκρεμόσιν.

Auf der thrakischen Chersonnes, gegenüber von Ilion, liegt das Grabmal des ersten im Kampfe gegen die Troer gefallenen, jugendlichen Helden: von ihm aus überblickt man das troische Gefilde.

Die *χαλκῆ παρθένος* auf dem Grabe des Midas ist, wie O. Benndorf (Griech. u. sicil. Vasenbilder S. 39; Taf. XIX, 4) überzeugend vermutet hat, die Rundfigur einer Sirene oder Sphinx[1]). Sie bildet den Schmuck des Grabhügels. Ist die oben begründete Auffassung richtig, so haben wir hier ein sehr frühes Beispiel für die Verwendung der Sirene als krönende Figur auf kleinasiatischen[2]) Gräbern. Im einzelnen sei bezüglich der ältesten Sirenendarstellungen sepulkralen Charakters und ostgriechischen Ursprungs auf G. Weickers schönes Buch (Der Seelenvogel S. 42f.) verwiesen und besonders

---

1) Weniger überzeugend nimmt Crusius (Roscher, Myth. Lex. II 1154**) eine *Κὴρ τυμβοῦχος* als Grabeswächterin an.

2) Über den Einfluß der griechischen Kunst auf die Darstellungen der phrygischen Felsengräber vgl. A. Körte, Ath. Mitt. XXIII 1898, 127ff., der Felsfassaden S. 140f.

auf die archaische Grabstele aus Xanthos (S. 96, Fig. 25; vgl. auch Roscher IV 620)[1]).

Die citirten Stellen, im Zusammenhang betrachtet, bieten ein Jahrhunderte umfassendes Bild griechischen Volksglaubens und Seelenlebens dar. Das Grab des Eetion ist ein schmuckloser Hügel: was der Feind dem von ihm selbst bestatteten Toten nicht mehr erweisen wollte oder konnte, das führen aus Mitleid mit dem Gefallenen die Nymphen des Gebirgs aus; aber keine Inschrift meldet den Namen des Toten. Das tut indessen mit der ihr eigenen Kürze und Knappheit die archaische, ursprüngliche Aufschrift des Midasgrabes. Sie führt zugleich in die Sphäre des alten Volksglaubens wieder zurück, den die homerische Dichtung ganz hinter sich liegen oder nur von ferne ahnen läßt. Denn noch schimmert in ihr etwas von der ursprünglichen, Leben hinraffenden Natur des alten Seelenvogels hindurch. Aber in der Fassung, die das Epigramm bereits in

1) Gegen Weickers Auffassung der homerischen Sirenen wendet sich Franz Müller, Die antiken Odyssee-Illustrationen S. 34ff., der nachzuweisen versucht, daß Homer die Sirenen sich nicht als geflügelt vorgestellt habe. Ich kann seine Polemik aber nicht als glücklich bezeichnen. Der Raum verbietet mir, hier näher darauf einzugehen, darum sei nur weniges bemerkt: die Erzählung des Sirenenabenteuers ist durchaus episodenhaft, daher ist auch nur die eine Seite im Wesen der Sirenen, ihr zauberhafter, die Menschen bestrickender Gesang, in den Vordergrund gerückt. Daß den Sirenen auch noch andere Eigenschaften innewohnen, weiß der Dichter: denn er deutet das selbst an (μ 45, 198). Wenn auch nur verblaßt, so schimmern daraus doch deutlich genug die Vorstellungen des Volksglaubens hervor, der die Sirenen sich als die Menschen dahinraffende Todesdämonen denkt. Es ist dasselbe Verhältnis zwischen homerischer und allgemeiner Anschauung wie bei den Keren. Deren ursprüngliches, unheimliches, den Sirenen in manchem nahe verwandtes Wesen tritt bei Homer nur ganz selten unmittelbar zutage, meistens ist es durch die gleichnisartige, zum Teil stereotyp gewordene Verwendung des Wortes verhüllt; aber der Vergleich mit den attischen Vasenbildern des 5. Jahrh. zeigt, daß auch dort die gleichen, uralten Vorstellungen zugrunde liegen. Das Märchen bekümmert sich nicht um Widersprüche, die findet erst der klügelnde Verstand heraus. Darum kamen auch die alexandrinischen Gelehrten auf den Gedanken, die Sirenen Homers könnten keine geflügelten Wesen sein, da sie sonst auf die Schiffer, um sich ihrer zu bemächtigen, zugeflogen wären. Wer sich an der contradictio in adiecto stößt, zerstört auch den Reiz des Märchens, das, in seiner Naivetät unbeirrt, der höheren poetischen Wahrheit zustrebt, die auch bei der Herausbildung von Einzelzügen den Zusammenhang mit dem Gesamtbilde unbewußt wahrt.

platonischer Zeit ganz allgemein hatte, ist der unheimliche Dämon zum menschlich mitfühlenden Grabeswächter geworden, der trauernd den Vorübergehenden den Namen des Toten verkündet und dessen eigene Existenz mit der des Grabes selbst untrennbar verknüpft bleibt. Wie er es sagt, ist durchaus in der Weise des echten Epigramms gehalten. Gehen wir einige Jahrhunderte weiter hinab, so gewahren wir nunmehr, wie der Zorn und die schmerzliche Enttäuschung des unter dem Erdhügel Bestatteten, der auch nach dem Tode sein Leid nicht vergessen kann, sich den das Grabmal umgebenden Bäumen mitteilt, und wie die Phantasie des Dichters sie zu menschlich fühlenden Wesen frei umgestaltet.

Genauer als die beiden eben erwähnten Epigramme sagt es Philostratos (Heroic. p. 140, 28 K.), daß nur die Bäume um des Protesilaos Grab, die auf der Ilion zugewandten Seite stehen, bereits früh ihr Laub verdorren und abfallen lassen, während die anderen weiter grün und frisch bleiben. Wenn die Epigramme dasselbe mehr andeutend als bestimmt hervorheben, so erkennen wir, daß dieser demnach feststehende Zug der Protesilaoslegende alten Datums sein muß. Daß im Heroicus in ziemlich ausgedehntem Maße wirkliche volkstümliche Überlieferung niedergelegt ist, hat Rohde (Psyche II[6] 350, 3) zur Genüge gezeigt. Nicht daß dieser merkwürdige Zug der Legende in den beiden Epigrammen überhaupt erwähnt wird, kann demnach das für sie Charakteristische sein, sondern wie er ausgeführt wird.

2. IG V 2, 173 (Tegeatenepigramme).

Unter dieser und der folgenden Nummer hat Hiller v. Gaertringen die Reste zweier aus einem tegeatischen *πολυάνδριον* stammenden Inschriften veröffentlicht. Über die zweite und die Aufdeckung des Grabes, das sie einstmals schmückte, hat Romaios BCH XXXVI 1912, 367f. das Nähere mitgeteilt; Schriftcharakter und die Reste der für die Toten bestimmten Beigaben weisen übereinstimmend auf das 4. Jahrhundert v. Chr. hin. Unter der ersten Nummer hat der Herausgeber die noch erhaltenen Trümmer einer großen Tafel zusammengefaßt, die außer Resten der nach Phylen geordneten Listen auch die zweier Doppeldistichen enthalten. Auch diese Inschrift gehört der gleichen Zeit an. Beide Inschriften sind nahe beieinander gefunden worden: da in beiden derselbe Phylenname (*Ἀπολλωνιᾶται*) wiederkehrt und wir es demnach mit zwei

zeitlich getrennten Grabsteinen zu tun haben, so haben wir als die Fundstelle beider den von der Stadt Tegea mindestens im 4. Jahrhundert v. Chr. mehrfach benutzten Ehrenfriedhof ihrer Krieger anzusehen. Die erste Inschrift (173) bringen Hiller und Wilamowitz (Sappho u. Simonides 215) übereinstimmend mit der Schlacht von Mantineia in Verbindung; entschieden irrig aber ist die Annahme von Wilamowitz, daß die Reste der beiden Epigramme sich auf zwei Schlachten beziehen.

Das erste Epigramm ist das verhältnismäßig besser erhaltene:

[Ἀθάνατο]ν Τεγέα[ι τε κ]αὶ Ἀρκάσιν ἐξέτ[ι] τ[η]λοῦ
[κῦδος ἀ]π' ἀρχαίων πέπταται ἁγεμόν[ων],
[οἵδε δ' ἐπε]ιγόμενοι πατέρων κλέος ἶσον [ἀρέ]σθαι
[γυίοις . .] γαίαν ἀμφιέσαντο κόνιν.

V. 1—3 sind von Ad. Wilhelm ergänzt (Ath. Mitt. XXIX 1904 S. 108 f.; Beitr. z. griech. Inschriftenkunde S. 114 f.), der für v. 1 zunächst an [*ἄσβεστο*]*ν* nach A. P. VII 251 *ἄσβεστον κλέος οἵδε φίλῃ περὶ πατρίδι θέντες* gedacht hatte; für v. 4 hatte er anfangs [*ῥυόμενοι γ*]*αῖαν* als Ergänzung vorgeschlagen (nach A. P. VII 242. 442), aber sich dabei nicht verhehlt, daß nach 242 *οἵδε πάτραν πολύδακρυν κτλ. ῥυόμενοι δνοφερὰν ἀμφεβάλοντο κόνιν* wohl besser *πάτραν* zu *ῥυόμεναι* ergänzt werden müsse. Genauere Untersuchung hatte inzwischen festgestellt, daß in v. 4 *ΓΑΙΑΝ* auf dem Steine steht: er betrachtete nun das Erhaltene als den Rest eines Eigenschaftswortes, das dem Sinne nach dem *δνοφεράν* in dem eben erwähnten Gedicht entspricht, und ergänzte jetzt (Beiträge a. a. O.) zu: [*γυίοις λυγ*]*αίαν,* für das neuerdings sich auch Wilamowitz entschieden hat. *Λυγαῖος = σκοτεινός* gebrauchen Sophokles, Euripides und Apollonios Rhodios als Beiwort der Wolke oder der Nacht. Die geistreiche Vermutung besticht zunächst, überzeugt aber auf die Dauer nicht. Gegen die Ergänzung spricht am meisten, daß das Wort, uraltem, schon fast verschollenem Sprachgebrauch entlehnt, zwar in der Sprache der Tragödie um seines Archaismus willen des dichterischen Reizes nicht entbehrt und von der alexandrinischen Dichtung daher gern verwandt worden ist, daß aber die Steinepigramme der Zeit, der die Inschrift angehört, so ungewöhnliche Worte nicht zu gebrauchen pflegen. Sie verwenden vielmehr einen gewissermaßen conventionell gewordenen Wortschatz, und wo sie eigenartig zu reden wissen, erreichen sie es nicht mit völlig

neuen Worten', sondern indem sie die typisch gewordenen Redeformen individuell auszuprägen verstehen. Nur das — so kann man im allgemeinen sagen — erscheint im Wortschatz dieser Epigrammendichtung, was in der sonstigen Dichtung zu gangbarer Münze bereits geprägt ist. Wilhelm hat die Ergänzung vorgeschlagen, weil er eben durch *δνοφερὰν ἀμφεβάλοντο κόνιν* in A. P. VII 242 beeinflußt war; es ist aber mißlich, die einem zweifellos epideiktischen Epigramm angehörende Wendung der Ergänzung eines Steinepigramms in der Weise zugrunde zu legen, daß an Stelle des Urbildes ein noch weit selteneres, specifisch literarisches Wort gewählt wird. Auch der von Hiller vorgeschlagenen Ergänzung *Αὐ]γαίαν = Tegeaticam*, die ehedem auch Wilamowitz' Zustimmung gefunden hat, kann ich nicht beipflichten. Wenn, worauf Hiller sich stützt, Kallimachos (4, 70) *φεῦγεν δ' ὄρος ἱερὸν Αὔγης Παρθένιον* sagt, so entspricht das der Ausdrucksweise alexandrinischer Dichtung und ihrer antiquarischen Liebhaberei, sie kann aber deshalb unmöglich einem Steinepigramm der Zeit um 360 angehören. Es lag allerdings nahe, für den Beginn des Pentameters ein den Ort des Kampfes bestimmendes Wort aufzunehmen, da in anderen Epigrammen demselben oder einem ähnlichen Schlusse des Pentameters geographische Bezeichnungen vorhergehen, wofür Wilhelm (a. a. O.) einige Beispiele aufgewiesen hat. Aber diese Beispiele beweisen nicht das, was sie sollen. Denn sie sind reine Buchepigramme, in denen die Angabe der Örtlichkeit, wo der Tote bestattet ist, nicht fehlen darf, da sonst Unklarheit darüber herrschen würde (vgl. die weiter unten citirten Beispiele); das Steinepigramm dagegen, zumal wenn es sich von der nach alexandrinischem Muster ausgebildeten Technik des rein literarischen Erzeugnisses noch ganz fernhält, braucht eine solche geographische Angabe in Form eines Adjektivums durchaus nicht, denn die Örtlichkeit des Grabes in Verbindung mit der Grabaufschrift erklärt alles von selbst. Und diese Angabe ist hier doppelt überflüssig, denn Stadt und Land sind bereits im ersten Verse genannt; da ferner der ruhmvollen Vergangenheit gedacht wird, deren Tradition auch in der Gegenwart nicht verloren gegangen ist, so ergibt sich von selbst, daß die Toten in heimischer Erde ruhend zu denken sind.

Unter den zum Vergleich herangezogenen Epigrammen weist besonders A. P. VII 255 nahegehende Ähnlichkeit des Ausdrucks auf:

Κνανέη καὶ τούσδε μενεγχέας ὤλεσεν ἄνδρας
Μοῖρα πολύρρηνον πατρίδα ῥυομένους.
ζωιὸν δὲ φθιμένων πέλεται κλέος, οἵ ποτε γυίοις
τλήμονες Ὀσσαίαν ἀμφιέσαντο κόνιν.

Wilamowitz (a. a. O. S. 216) meint, daß die Beziehung des Epigramms durch die Corruptel des Ortsnamens unkenntlich geworden sei; wer sie hebe, werde entscheiden, ob hier oder da Nachahmung vorliege oder gemeinsame Abhängigkeit von demselben Vorbilde. Im übrigen schreibt er das Epigramm, trotz dem Lemma *Αἰσχύλου* (C), dem 4. Jahrhundert zu. Ich vermag eine Corruptel hier nicht zu erkennen, gerade in der Unbestimmtheit der Ortsangabe, wie hier so auch in ähnlichen Epigrammen, liegt das Charakteristische der fingirenden Buchepigramme in alexandrinischer Manier. Es braucht auch nur auf Kallimachos 3, 52 *πρηόσιν Ὀσσείοισιν* (*Ὀσσαίοισιν* Meineke) hingewiesen zu werden, sowie auf das häufigere Vorkommen des Adjektivums in der von den Alexandrinern beeinflußten römischen Dichtung. Von Nachahmung kann meines Erachtens weder hier noch beim tegeatischen Epigramm die Rede sein: es bleibt also nur die gemeinsame Abhängigkeit von demselben Vorbilde übrig. Und diese ergibt sich für mich aus der mehrfachen Variation des Ausdrucks, die wir in anderen Epigrammen noch nachweisen können. Entweder ist statt *κόνις* ein anderes Objekt gebraucht: Simonides bei Athen. III 125 c (fr. 167) *αὐτὰρ ἐκάμφθη ζωή, Πιερίην γαῖαν ἐφεσσαμένη*[1]); A. P. VII 446 *Ἀργείαν γαῖαν ἐφεσσάμενος*; oder 238 *Αἰγαίην κεῖμαι βῶλον ἐφεσσάμενος*, 660 *ἀντὶ δὲ βώλου πατρίδος ὀθνείαν κεῖμαι ἐφεσσάμενος*; oder 380, 5 *κωφὸν ἢ λίθος, τῆι καὶ ζοφώδης ἀμφιέννυται νέκυς.* Oder es wird statt *ἐφέννυσθαι, ἀμφιέννυσθαι* ein anderes Verbum gebraucht: 551, 4 *καὶ παρὰ θῖνα Βοσπορίην ξυνὴν ἀμφεβάλοντο κόνιν.* Die hier vereinigten Parallelstellen können nur das eine beweisen, daß wir, was die erstmalige Prägung des Ausdrucks betrifft, über das tegeatische Epigramm, das wohl als der älteste der angeführten Belege betrachtet werden darf, entschieden hinausgehen müssen. Die Wendung gehört also der voralexandrinischen Dichtung, genauer gesagt, der durch die neuionische Elegie beeinflußten Epigrammendichtung

---

1) Vgl. v. Wilamowitz, Sappho u. Simonides 143 A.; Porsons Änderung *ἐθάφθη* ist überflüssig, vgl. Soph. O. C. 91; Eur. Hel. 1666.

an. Ich glaube demnach die für v. 4 von den Genannten gemachten Ergänzungsvorschläge ablehnen zu müssen; dagegen scheint mir der Geffckens (Griech. Epigr. Nr. 152) [*ἐγ*]*γαίαν* die Lücke glücklich auszufüllen. Denn er entspricht noch am meisten dem Stil des Epigramms: *ἐγγαίαν* im Gegensatz zur *ὀθνείαν γαῖαν* (A. P. VII 660). In heimischer Erde sind die Gefallenen bestattet, die daselbst für sie kämpfend fielen. Geffcken denkt an die Kämpfe der Arkader um Kromnos (um 365 v. Chr.).

Wilamowitz (a. a. O.) hatte zugleich auf zwei andere, gleichfalls Tegea betreffende Epigramme hingewiesen, A. P. VII 512 und 442. Das erste lautet:

Τῶνδε δι' ἀνθρώπων ἀρετὰν οὐχ ἵκετο καπνὸς
αἰθέρα δαιομένης εὐρυχόρου Τεγέης,
οἳ βούλοντο πόλιν μὲν ἐλευθερίαι τεθαλυῖαν
παισὶ λιπεῖν, αὐτοὶ δ' ἐν προμάχοισι θανεῖν.

(*Σιμωνίδου*) C, *ἄδηλον* Plan. 2 *δαιομένας* Hiller, *Τεγέας* Schneidewin. 3 *τεθαλυίαι* P pr.

Es ist mir nicht verständlich, warum Wilamowitz der Meinung ist, daß dieses Epigramm vollkommen auch im Stile zu den beiden anfangs erwähnten paßt. Ich meine, dies Epigramm trägt durchaus das Gepräge bedeutend höheren Alters, wie vor allem die größere Einfachheit und Schlichtheit des Ausdrucks zeigt. Zweifellos hat aber Wilamowitz darin recht, daß er es für ein echtes Epigramm hält, zu dem 442 nur die Variation auf dem Papier ist, wie die Vermischung von Grabschrift und Trinkspruch beweise:

Εὐθυμάχων ἀνδρῶν μνησώμεθα, τῶν ὅδε τύμβος,
οἳ θάνον εὔμηλον ῥυόμενοι Τεγέαν,
αἰχμηταὶ πρὸ πόληος, ἵνα σφίσι μὴ καθέληται
Ἑλλὰς ἀποφθιμένου κρατὸς ἐλευθερίαν.

Σιμωνίδου P 4 *ἀποφθιμένοις κάρτος ἐλευθερίας* Plan.

Über beide Epigramme handelt ausführlicher Boas (de epigr. Simonid. p. 216 sqq.). Auch er hält 512 für das Original, 442 für dessen Copie, als deren Urheber ihm Mnasalkas gilt. Bereits Kaibel (Rh. M. XXVIII 1873 S. 457) hatte den epideiktischen Charakter von 442 sehr bestimmt hervorgehoben. Für 442 gibt Boas (p. 218) der Überlieferung des Palatinus vor der des Planudes den Vorzug, mit vollem Recht: auch hat er die Art der Nachahmung im einzelnen gezeigt.

Über die Vorgänge, auf die das Epigramm 512 anspielt, vgl. Ed. Meyer (G. d. A. III § 285) und Hiller von Gaertringen IG V 2 p. 2, 156. Die beiden Schlachten von Tegea und Dipaia (Her. IX 35) gehören in die Jahre 473—470. Auf seiten der Tegeaten fochten bei Tegea die mit ihnen verbündeten Argiver. In dieser Schlacht siegten zwar die Spartaner, aber sie konnten weder die Stadt einnehmen, noch ein weiteres Umsichgreifen der gegen Sparta feindlich gesinnten Gemeinden Arkadiens (mit Ausnahme von Mantineia) hindern. Der Grund zum Kriege war, wie es scheint, der eben erst erfolgte *συνοικισμός* von Tegea. Erst der Sieg von Dipaia stellte die spartanische Oberherrschaft über Arkadien, an dessen Spitze Tegea gestanden hatte, wieder her. Vers 1 und 2 des Epigramms zeigen, daß der Kampf, durch den die gefallenen Tegeaten ihre Stadt retteten, in unmittelbarer Nähe von Tegea stattgefunden haben muß. Auch der genau, wenn auch nur mit knappen Worten angedeutete Vorgang verleiht dem Epigramm den vollen Wert eines historischen Dokuments und spricht für seine Echtheit. Zweifellos ist das Epigramm eines der schönsten uns erhaltenen Beispiele aus älterer Zeit; ob aber Simonides sein Verfasser ist, wie Boas (a. a. O. p. 216) fest annimmt, wird wohl nicht mehr sicher zu entscheiden sein.

Ich würde das von anderen bereits Ermittelte hier nicht noch einmal kurz wiederholt haben, wenn nicht das erste der IG V 2, 173 veröffentlichten Epigramme den Hinweis auf den alten Schlachtenruhm der Tegeaten enthielte: denn mir scheint nunmehr der Schluß als sicher nicht von der Hand zu weisen, daß wir in Epigr. 512 ein inschriftliches Dokument noch besitzen, das von dem Heldentum der Tegeaten in einer weit älteren Zeit ihrer jahrhundertelang dauernden Kämpfe mit Sparta so beredt Zeugnis ablegt. Im zweiten der uns noch erhaltenen Bruchstücke wird Tegea *Καφέ[ος ἄστυ]* genannt; Kapheus aber ist einer der *ἀρχαῖοι ἀγεμόνες,* die das erste Distichenpaar rühmt. Also auch hier wieder der Hinweis auf die lange Vergangenheit, deren Ruhm auch in der Gegenwart noch ungeschwächt weiterlebt. Es wäre nun sehr anmutig, sich vorzustellen, daß die Vermittlung zwischen der Heroenzeit und den Tagen von Mantineia durch das die Vorgänge der Jahre 473 0 andeutende Epigramm nicht bloß mit Worten ausgedrückt war, sondern daß dieser inneren Beziehung auch die räumliche Nähe der Tegeatengräber beider Zeiten zugrunde gelegen hätte. Dann hätten

wir die Fundstelle der beiden in Resten noch erhaltenen Epigramme als den Kriegerfriedhof Tegeas zu betrachten, der für die Stadt dieselbe Heiligkeit gehabt hätte, wie für die Athener die Grabstätte im Kerameikos.

3. Epigramm auf Solon.

Es ist bisher nicht genügend beachtet worden, daß neben A. P. VII 86 in der Anthologie (durch B, nach IX 595) und Diog. Laert. I 62 eine stark abweichende Fassung desselben Epigramms auf Solon überliefert ist. Teils werden die Lesarten der beiden Fassungen miteinander verquickt, wie es z. B. Jacobs tut, oder die Lesarten der einen Fassung werden als einfache Varianten schlechthin behandelt. Dübner und Stadtmüller bringen es sogar fertig, die abweichenden Lesarten von a in den Apparat zu verweisen und die entgegengesetzte Fassung als die Überlieferung in den Text zu setzen. Es ergibt sich vielmehr folgender Doppelwortlaut:

a. A. P. VII 86

Τὴν ἄδικον παύσασα ὕβριν ποτὲ ἥδε Σόλωνα
τόνδ' ἔτ' ἔχει Σαλαμὶς θεσμοθέτην ἱερόν.

1 *παύσασαν* A[ar] *παύσασα* // C 2 *τόνδ' ἔχει* A[ar] *τόνδετ' ἔχει* (*ετ' ἔ in ras.*) C

b. B (nach IX 595); Diog. Laert. I 62

Ἡ Μήδων ἄδικον παύσασ' ὕβριν ἥδε Σόλωνα
τόνδε τεκνοῖ Σαλαμὶς θεσμοθέτην ἱερόν.

Es ist verlockend, die Vermutung von Jacobs (*ἐπέχει* für *ἔτ' ἔχει*) in den Text aufzunehmen, da sie leicht und sicher eine Corruptel des Correctors zu beseitigen scheint. Aber eine solche liegt hier gar nicht vor, das im Palatinus (87) wie bei Diog. Laert. (63) unmittelbar folgende Epigramm gibt dasselbe nur mit anderen Worten wieder: *ὀστέα δ' ἔχει Σαλαμίς*. Zweifellos ist *ἔχει* die einfachere und daher ursprüngliche Wendung, *τεκνοῖ* dagegen, weil gekünstelt, verrät sich als spätere Änderung; vgl. A. P. VII 417 (Meleager) *πάτρα δέ με τεκνοῖ Ἀτθίς*. Der Artikel am Anfang von b, den *ἥδε* völlig überflüssig macht, weist ebenfalls darauf hin. Auffallend ist dagegen die Unterlassung der Elision in a (*παύσασα*): sie legt die Vermutung nahe, daß a das Steinepigramm, b das Buchepigramm ist. Tatsächlich ist *ποτέ* für das Steinepigramm charakteristisch: vgl. A. P. VII 258 *οἵδε παρ' Εὐρυμέδοντά ποτ' ἀγλαὸν ὤλεσαν ἥβην,* 254 (IG II 3, 1677) *οἵ ποτε καλλιχόρου περὶ πατρίδος ὤλέσαθ' ἥβην*; in den Eïon-Epigrammen (Aesch. 3, 184; Plut. Cim. 7)

kehrt das Wort besonders häufig wieder, im dritten *ἔκ ποτε τῆσδε πόληος* und *ὅν ποθ' Ὅμηρος ἔφη*, im ersten *οἵ ποτε Μήδων*. Das Wort aus dem Texte entfernen, wie es Jacobs tat, heißt also das Ursprüngliche beseitigen. Besonders deutlich aber wird das Verhältnis der beiden Epigramme durch *Μήδων*, das b nach Unterdrückung des *ποτέ* einsetzt: was unter der *ἄδικος ὕβρις*, der Salamis ein Ende machte, zu verstehen ist, wird ohne weiteren Zusatz verständlich, wenn wir uns den Stein auf Salamis stehend denken; von dem Boden aber losgelöst, der dem Epigramm Leben und Farbe erst verleiht, bedarf die Inschrift, mit der Masse anderer in den ihr ursprünglich fremden Rahmen des Buches eingezwängt, einer wenn auch kurzen Andeutung des Ereignisses, auf das sie anspielt.

Der Palatinus hat also den Wortlaut des Epigramms erhalten, das einst in Salamis auf dem Grabe Solons stand. Aber der Salaminier Solon gehört ja der Legende an, die durch Hermippos ihre abschließende literarische Gestalt erhalten hat (vgl. u. a. Diog. Laert. I 45; Diod. IX 1). Sie ist indessen weit älteren Datums, denn da sie schon Kratinos (bei Diog. Laert. I 62) ausdrücklich als solche andeutet, so wird sie bereits im 6. Jahrhundert, also bald nach Solons Tod, als die Erinnerung an ihn noch frisch war, sich gebildet haben. Mehrfach hat sie seine Person umwoben: sie läßt ihn auf Kypros den Tod erleiden (a. a. O.), sterbend trägt er den Seinen auf, seine Gebeine nach Salamis zu bringen, damit dort, in der Heimat, seine Asche in alle Winde zerstreut werde. Plutarch (Sol. 32) bezeichnet das selbst als *διὰ τὴν ἀτοπίαν ἀπίθανον παντάπασι καὶ μυθῶδες*, fügt aber hinzu, angesehene Gewährsmänner hätten davon berichtet[1]. In Wirklichkeit ist Solon hochbetagt in Athen gestorben, wo er auch nach dem Staatsstreich des Peisistratos, in den er bei seiner versöhnlichen Weise sich allmählich gefunden hatte, ruhig weitergelebt hat. Das tritt in der Darstellung Plutarchs deutlich hervor, und in Übereinstimmung damit bezeugt es auch eine Notiz Aelians, die, guter und alter Überlieferung entlehnt, wie ihr Inhalt zeigt, berichtet, das Grab Solons habe sich an einem der Tore Athens befunden (v. h. VIII 16): *ἔθαψαν αὐτὸν (Σόλωνα) δημοσίαι παρὰ τὰς πύλας πρὸς τῶι τείχει ἐν δεξιᾶι εἰσιόντων καὶ*

1) Über den Sinn des Verstreuens der Asche s. Rohde, Psyche I[6] 162, 2; vgl. auch im Epigramm bei Diog. Laert. I 63 (= A. P. VII 87) *ὀστέα . . . ὧν κόνις ἀστάχυες*.

περιωικοδόμηται (*-ητο*: corr. Wilamowitz) *αὐτῶι ὁ τάφος*. Über das Nähere vgl. Judeich, Topogr. v. Athen S. 362. Gerade die letzten Worte weisen darauf hin, daß es sich um ein altes Grab handelt, daß es also das wirkliche Grab war.

Mit dem hier Ausgeführten ist zugleich angedeutet, daß ich mich den Ausführungen von Wilamowitz über Solons Grab (Arist. u. Ath. I 262 f.) nicht in allem anschließen kann. Aelians Quelle ist gewiß vortrefflich: daß sie letzten Endes eine attische Chronik ist, halte ich für gewiß; ebenso, daß die Statue Solons auf dem Markte von Athen ([Dem.] 26, 23; Paus. I 16, 1) mit der Restauration der Demokratie im 4. Jahrhundert in Verbindung zu bringen ist. Wer aber in Übereinstimmung mit der Erzählung Plutarchs annimmt, daß Solon trotz Peisistratos und Tyrannis ruhig in Athen geblieben ist, muß auch zugeben, daß er dort auch begraben worden ist[1]). Die Legende, die ihn zum Salaminier macht und seine Asche um Salamis ins Meer streuen läßt, hat zwar bestimmte Tatsachen zur Voraussetzung, über die in anderem Zusammenhange mehr zu sagen wäre, steht aber mit dem wirklichen Grabe in gar keiner Verbindung. Sie kann unmöglich die Ursache dafür sein, daß zwar Kleisthenes und die Tyrannenmörder ihr Grab auf dem Staatsfriedhofe haben, nicht aber Solon. Vielmehr ist so zu argumentiren: da schon lange vor der Errichtung des Staatsfriedhofs durch Kimon das Gelände vor dem Dipylon zur Anlage von Gräbern verwendet worden ist, so ist unter den *πύλαι*, wie Aelian die Örtlichkeit von Solons Grab bezeichnet, nur das spätere Dipylon zu verstehen, nicht das thriasische Tor, wie Judeich vermutet. Auch haben die Ausgrabungen inzwischen gezeigt, daß die Grabanlagen bis unmittelbar an dieses Tor herangereicht haben müssen. Man darf sich nur nicht zu sehr auf die Bezeichnung Staatsfriedhof im engeren Sinne

---

1) Daß Solon bald nach der Begründung von Peisistratos' Herrschaft, unter dem Archontat des Hegesistratos (560/59, nach Phanias bei Plut. Sol. 32), ruhig in Athen gestorben und mit allen Ehren bestattet worden ist, hat der Chronist vielleicht einem Beschluß über seine Beerdigung auf Staatskosten entnommen; vgl. E. von Stern, Solon und Peisistratos, d. Z. XLVIII 1913 S. 440. Auch hier wird die Vermutung ausgesprochen, daß die Angaben Aelians über das Grab Solons der attischen Chronik angehören. Da dort im gleichen Buch Androtion citirt ist (VIII 6), so nimmt von Stern an, daß die Nachricht in letzter Instanz auf ihn zurückzuführen ist.

festlegen. Ich hoffe, in anderem Zusammenhange das noch verständlicher machen zu können.

Wann die Salaminier, ihren großen Vorfahren zu ehren, das Grab errichteten, läßt sich mit einiger Sicherheit noch genauer bestimmen. Daß es nach dem Siege, durch den die Insel in aller Munde war, geschah, sagt ja das Epigramm mit aller Deutlichkeit. Eine nähere Vermutung möchte ich indessen nicht vorwiegend damit begründen, daß das Metrum des Steinepigramms entschiedene Mängel aufweist: außer der schon erwähnten Unterlassung der Elision im ersten Verse der störende Hiatus *ὕβριν ποτὲ ἧδε,* der durch die bukolische Caesur in etwas entschuldigt ist. Das allein schon könnte auf verhältnismäßig jungen Ursprung des Epigramms hinweisen, noch mehr aber die Tatsache, daß der Gesetzgeber, dessen Grab nur auf dem Markte der Stadt befindlich gedacht werden kann, als Heros göttliche Ehren genoß. Bezeichnet ihn doch das Epigramm als *ἱερός*. Das Grab war mit einer Statue geschmückt, über die wir einiges aus zwei Zeugnissen erfahren. Aeschines (1, 25) sagt von ihr: *ἐν τῆι ἀγορᾶι τῆι Σαλαμινίων ἀνάκειται ὁ Σόλων ἐντὸς τὴν χεῖρα ἔχων*; und der Erwiderung seines Gegners verdanken wir (19, 251), daß nach Angabe der Salaminier die Statue vor noch nicht 50 Jahren, also um das Jahr 390, aufgestellt worden war. Sie stellte ihn zum Volke redend dar, wie Demosthenes sagt, als ein *παράδειγμα τῆς τῶν τότε δημηγορούντων σωφροσύνης*. Wenn er außerdem hinzufügt, daß *ὁ δημιουργὸς ὁ τοῦτο πλάσας τὸ σχῆμα* darin von der entgegengesetzten, seit drei Generationen bereits bestehenden Sitte abgewichen sei, so dürfen wir wohl daraus folgern, daß die Salaminier Wert darauf gelegt haben, daß ihr großer Vorfahr als Repräsentant der Zeit und ihrer Anschauungen dargestellt wurde, als deren Lobredner er vor dem Volke wie in seinen Dichtungen, so besonders durch die Tat des eigenen Beispiels sich immer gezeigt hatte. Empfanden also die Salaminier, daß sie ihren Heros seiner würdig nur in der ruhigen Würde und schlichten Gelassenheit einer vergangenen Zeit darstellen könnten, so wurde der beabsichtigte Eindruck in noch höherem Grade erreicht, wenn auch die Aufschrift in ähnlicher Weise gehalten war. Die uns erhaltene in ihrer prunklosen Einfachheit läßt auch beides in vollem Einklang miteinander stehen. Insofern also dürfte die Bemerkung des Diogenes Laertius (I 62) Richtiges enthalten, daß das Epigramm — wenn er es auch in seiner epideiktischen Fassung citirt — auf jener Statue

Solons gestanden habe. Beides, Statue wie Aufschrift auf dem Grabe, fallen also sicher zeitlich zusammen: ob auch das eigentliche Grab, läßt sich nicht sicher bestimmen, da bei dem Alter der solonischen Legende die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein könnte, daß die Salaminier ihrem Heros schon früher ein Grabmal auf dem Markte errichtet haben. Aber die größere Wahrscheinlichkeit spricht doch weit mehr für die Annahme, daß Anlage und Ausschmückung des Grabes gleichfalls derselben Zeit angehören. Das führt uns wiederum auf die Zeit zurück, in der die athenische Demokratie restaurirt worden ist, der Solon als der Schöpfer ihrer idealen Ausgestaltung galt und von der er darum wie ein Heros geehrt ward. Wir werden daher schwerlich irren, wenn wir die Errichtung der Statue Solons auf dem Markte von Athen sowie die Anlage seines Heroons auf Salamis in engsten Zusammenhang miteinander bringen. Was Athen für seinen Gesetzgeber tat, dessen Ansehen in einem bisher nicht dagewesenen Grade gestiegen war, darin wollten die Salaminier erst recht nicht nachstehen. Daß die Athener aber sich auf eine Statue allein beschränkten, darf nunmehr als der beste Beweis dafür betrachtet werden, daß das wirkliche Grab Solons sich da befand,. wo Aelian es angibt.

4. A. P. VII 465. 464.

Ἁ κόνις ἀρτίσκαπτος, ἐπὶ στάλας δὲ μετώπων
σείονται φύλλων ἡμιθαλεῖς στέφανοι·
γράμμα διακρίναντες, ὁδοιπόρε, πέτρον ἴδωμεν,
λευρὰ περιστέλλειν ὀστέα φατὶ τίνος.
5 *Ξεῖν', Ἀρετημιάς εἰμι, πάτρα Κνίδος· Εὔφρονος ἦλθον*
εἰς λέχος, ὠδίνων οὐκ ἄμορος γενόμαν·
δισσὰ δ' ὁμοῦ τίκτουσα τὸ μὲν λίπον ἀνδρὶ ποδηγὸν
γήρως, ὃν δ' ἀπάγω μναμόσυνον πόσιος.

Ἡρακλήτου C *Ἡρακλείδου* Pl
1 *μετώπῳ* Pl 2 *σεύονται* et *ἡμιθανεῖς* Pl 4 *λύρα* A^{ar} *λευρὰ ἢ ἄλλως πως λευκά* C *λυγρά* Pl 6 *ἐς* Pl 8 *μνημόσυνον* Pl

Ἦ πού σε χθονίας, Ἀρετημιάς, ἐξ ἀκάτοιο
Κωκυτοῦ θεμέναν ἴχνος ἐπ' ἀιόνι,
οἰχόμενον βρέφος ἄρτι νέωι φορέουσαν ἀγοστῶι
ᾤκτειραν θαλεραὶ Δωρίδες εἰν Ἀίδαι

Ἀντιπάτρου CPl
1 *ἀρετιμίας ἐξ ἐκάτοιο* P 2 *θεμένην* (*α* superscr.) P *ἠιόνι* Pl 3 *νέῳ* (*ον* superscr. C) P

5 *πενθόμεναι τέο κῆρα· σὺ δὲ ξαίνουσα παρειὰς*
δάκρυσιν ἄγγειλας κεῖν' ἀνιαρὸν ἔπος·
'Διπλόον ὠδίνασα, φίλαι, τέκος ἄλλο μὲν ἀνδρὶ
Εὔφρονι καλλιπόμαν, ἄλλο δ' ἄγω φθιμένοις.'

6 ἐξεῖπες φεῦ Pl 7 ὠδίνουσα P φίλον Pl

Am Wege liegt ein frisches Grab: über die Stele hängen die Kränze herab, deren halb verwelkte Blätter vom Winde geschüttelt rascheln. Sie lassen nur undeutlich ein Gemälde erkennen, das den oberen Teil der Stele bedeckt. Ein Wanderer, der vorbeikommt, bemerkt es wie die Inschrift darunter: sich selbst auffordernd tritt er heran, um das Gemälde näher in Augenschein zu nehmen und dann die Aufschrift zu lesen, damit er wisse, wer hier vor kurzem bestattet worden ist. Ich gebe Weisshäupl recht, der (S. 88) meint, daß *γράμμα* (v. 3) nur auf ein Grabgemälde gehen könne: der Gegensatz zwischen *γράμμα* und *πέτρος* sowie das Aorist-Participium weisen darauf hin. Nachdem der Wanderer das Gemälde sich prüfend betrachtet hat (*διακρίνας*), liest er die Inschrift. Bis hierhin ist das Epigramm epideiktisch. Daß die folgenden Verse von einem Grabsteine copirt sein könnten, hatte Weisshäupl bereits für möglich gehalten: sie sind zweifellos ein Steinepigramm, das sehr hübsch alles Notwendige sagt, indem es den Wanderer anredet: Namen und Vaterland der Toten, den Namen ihres Gatten, ihr Los und das der Zwillinge, die sie ihm geboren hat. Im letzten Verse die Überlieferung zu ändern besteht kein Grund: *ἕν*, was Jacobs vorschlägt, ist als zweites einleitendes Glied der Aufzählung sprachlich bedenklich, noch weniger annehmbar ist *τόν* (Brunck). Das Überlieferte deutet, wie Hecker erkannte, nicht bloß das Geschlecht des zweiten Kindes an, sondern bringt auch, indem es die einfache, durch parallele Glieder ausgedrückte Gegenüberstellung glücklich vermeidet, eine stilistische Feinheit heraus. Im übrigen ist auch der lebende der Zwillinge männlichen Geschlechts: denn sonst hätte der Ausdruck *ποδηγός* keinen rechten Sinn. An seiner epideiktischen Nachahmung gemessen tritt der Vorzug des Steinepigramms erst recht ins Licht: knapp und kurz sagt es alles dem des Weges Vorüberziehenden, in allem schwingt leise, aber für den Mitfühlenden wohl vernehmbar eine innige Gefühlswärme mit, die in gleichem Grade erwidert zu werden wünscht. Die Copie dagegen unterdrückt einige Angaben des Originals: wir erfahren zwar, wie die Tote heißt

und wer ihr Gatte war, wir hören auch von der Ursache ihres Todes und von ihrem Leid. Aber anstatt der genauen Angabe ihrer Heimat findet sich nur ein undeutlicher Hinweis: ihre schon verstorbenen Stadtgenossinnen, die *ϑαλεραὶ Δωρίδες*, fragen teilnahmsvoll nach ihrem Schicksal, und überhaupt ist die ganze Scene in den Hades verlegt. Das Gefühlsmäßige tritt ausschließlich in den Vordergrund; die Namen, die im Steinepigramm noch individuelles Leben hatten, sind im Buchepigramm verblaßte Begriffe geworden. Vom Stein losgelöst sucht das kleine Gedicht in der Herausarbeitung eines stimmungsvollen Effekts Ersatz für den verlorenen Mutterboden.

Wie die *ϑαλεραὶ Δωρίδες* der Copie ohne die genauere Angabe *πάτρα Κνίδος* des Originals unverständlich bleiben, so ist das zweite Gedicht ohne das unmittelbar danebenstehende Vorbild überhaupt undenkbar, d. h. die Nachahmung setzt genaue Kenntnis des Grabdenkmals voraus. Denn die scenische Schilderung des zweiten Epigramms setzt da ein, wo die über dem ersten Epigramm angebrachte bildliche Darstellung uns die Tote zeigt. Vom Ufer des Kokytos her kommend tritt Aretemias, den einen der Säuglinge auf dem Arm, in das Reich der Schatten ein. Also stellte das Gemälde der Stele die Tote dar, als sie, ihr Kind auf dem Arm, in Charons Nachen über den Unterweltstrom zu fahren im Begriff war. Bild und Epigramm der Stele ergänzen sich gegenseitig, erst beide zusammen als selbständige, ineinandergreifende Glieder erfüllen ihren Zweck: was das Gemälde nicht sagen kann, muß das Epigramm mitteilen; und besser als Worte es auszudrücken vermögen, erzählt das Bild von traurigem Trost in einem leidvollen Frauenschicksal.

Düsseldorf. LEO WEBER.

KLEINE BEITRÄGE ZUR RÖMISCHEN GESCHICHTE.

I. Die Ennianische Sonnenfinsternis.

Die sogenannte Ennius-Finsternis wird von Cicero De rep. I § 25 an einer vieldiskutirten Stelle erwähnt, die folgendermaßen lautet: *id* — nämlich die zuvor erwähnte Tatsache, *solem lunae opposítu solere deficere — autem postea ne nostrum quidem Ennium fugit; qui ut scribit, anno quinquagesimo fere post Romam conditam 'Nonis Iunis soli luna obstitit et nox'. atque in hac re tanta inest ratio atque sollertia, ut ex hoc die, quem aput Ennium et in maximis annalibus consignatum videmus, superiores solis defectiones reputatae sint usque ad illam, quae Nonis Quinctilibus fuit regnante Romulo;* während dieser Finsternis, fährt Cicero fort, sei Romulus gestorben. Der Mann, dem die zweite Hand gehört, welche auf dem die Ciceronische Republik enthaltenden Palimpsest wahrnehmbar ist, hat richtig erkannt, daß die von Ennius erzählte Sonnenfinsternis natürlich nicht ins J. 50 nach Gründung d. St., sondern viel später hat fallen müssen, und er hat an der Stelle *anno quinquagesimo fere post Romam conditam* über das Ende des Wortes *quinquagesimo* und den Anfang des Wortes *fere* das Zahlzeichen für 300 geschrieben. Diese zaghafte Conjectur der zweiten Hand hat genügt, um die gebräuchlichsten modernen Ausgaben an dieser Stelle *anno trecentesimo quinquagesimo* drucken zu lassen. Dieses Verfahren erscheint allein schon vom textkritischen Standpunkt aus bedenklich; solche Bedenken treten aber ganz in den Hintergrund gegenüber astronomischen und historischen Tatsachen, die den sicheren Beweis liefern, daß die Lesung unserer Ciceroausgaben falsch ist.

Polybius und die meisten Annalisten fixirten die Gründung der Stadt in Übereinstimmung mit dem Priestercodex in der Regia auf Ol. 7, 2, d. i. 751/50 v. Chr. Man kann getrost voraussetzen, daß auch das Datum *post Romam conditam,* das an unserer Stelle für die Ennius-Finsternis gegeben war, von diesem von der Mitte des

II. bis zur Mitte des I. vorchristlichen Jahrhunderts herrschenden Ansatze aus gerechnet war. 750 weniger 350 gibt 400, und von denjenigen, welche an der Lesung *anno trecentesimo quinquagesimo* festhalten, haben sich schließlich die meisten auf die von Mommsen vorgeschlagene totale Sonnenfinsternis vom 21. Juni 400 geeinigt [1]). Die Tafeln der Pontifices, in denen nach Ciceros Zeugnis diese Sonnenfinsternis erwähnt war, können naturgemäß nicht älter gewesen sein als die älteste Publikation der Consulnliste: diese aber ist, wofür ich kürzlich neue Argumente beizubringen gesucht habe [2]), durch den bekannten Cn. Flavius, curulischen Aedilen im Jahre 304, erfolgt. Mit dieser Tatsache wäre ein so hohes Alter der Enniusfinsternis nicht in Einklang zu bringen; Mommsens Datirung ist aber, wie aus zuverlässigen astronomischen Indicien hervorgeht, unbedingt falsch.

Die Dauer der Königszeit wird seit den Tagen des Ennius, der selber diese chronologische Fiktion noch verschmähte, einstimmig mit 244 Jahren angegeben. Da ebenso die Siebenzahl der Könige schon viel früher feststand, so ist es höchst wahrscheinlich, daß auch über die Regierungsdauer des Romulus, welche von Cicero, der dem Polybius folgt, Livius und Dionys von Halikarnaß übereinstimmend mit 37 Jahren angegeben wird — die armenische Übersetzung des Eusebius (I p. 291 Schöne) gibt ihm wenig abweichend 38 Jahre —, schon vor der Mitte des II. Jahrhunderts, als die beim Tode des Romulus eingetretene Finsternis berechnet wurde [3]), eine Meinungsverschiedenheit nicht bestand. Der Astronom, der jene Rechnung durchführte, wußte daher, daß er die gesuchte Finsternis im Jahre 37 oder 38 nach dem von ihm acceptirten Datum der Stadtgründung suchen müsse. Auf diesen Gedanken, den er nur etwas anders formulirt, ist Leuze, Die römische Jahrzählung

---

1) Holzapfel, Berl. philol. Wochenschr. 1890, 378f. und Klio XII 1912, 112ff. tritt für die Sonnenfinsternis vom 18. Jan. 402 ein: von dieser Finsternis kann jedoch weiterhin in der vorliegenden Untersuchung abgesehen werden, da die von ihr ausgehende Berechnung nur dann zu einem brauchbaren Ergebnis käme, wenn Cicero dem nur bei Lyd. de mens. I 14 bezeugten Ansatz der Stadtgründung auf Ol. 8, 2 gefolgt und die Zahl 350 aus 345 nach oben abgerundet wäre, wovon das erste unmöglich, das zweite eine ganz willkürliche und daher unstatthafte Voraussetzung ist.

2) Wien. Stud. XXXVII 1915 S. 353ff.

3) Auf diese Zeitbestimmung komme ich noch zu sprechen.

S. 301f. gekommen; und man wird ihm auch darin zustimmen können, daß schon der Wortlaut der Angabe Ciceros *quae Nonis Quinctilibus fuit regnante Romulo* dafür spricht, daß, wie bereits Matzat, Seeck und Unger erkannt hatten, dieser 7. Juli kein Resultat der Rechnung gewesen ist, sondern als Fiktion der unechten Überlieferung schon feststand. Auf den Zufall zu hoffen, daß er bei seiner Rechnung auf die Nonen des Quinctilis treffen würde, wäre von seiten des römischen Astronomen bei der Eigenart des vorjulianischen Kalenders, der natürlich für solche Zwecke vollkommen unbrauchbar ist, kindisch gewesen; vielmehr konnte er nur so verfahren, daß er nachträglich den innerhalb des Todesjahres des Romulus gefundenen Tag, auf den die Sonnenfinsternis fiel, mit dem 7. Juli des vorjulianischen Kalenders identificirte.

Es handelt sich nun darum, in welcher Weise die Rechnung ausgeführt wurde. Unsere Überlieferung über die Sternkunde der Römer erwähnt zwar einen einzigen Finsterniscyklus, mit dessen Hilfe der Zeitpunkt vergangener und künftiger Finsternisse berechnet worden sei, nämlich die sogenannte chaldäische Periode oder den Saros, einen Cyklus von 223 synodischen Monaten oder 6585 Tagen 8 Stunden; der Astronom Ginzel, der sich als letzter im zweiten, 1911 erschienenen Bande seines Handbuchs d. math. u. techn. Chronologie mit diesen Dingen eingehend beschäftigt hat, meint jedoch, es möchten auch andere Perioden von den Römern für solche Berechnungen verwendet worden sein. Diese Annahme scheint allerdings bei dem Mangel jeder quellenmäßigen Begründung an sich nicht wahrscheinlich, am wenigsten für die Anfänge astronomischer Betätigung bei den Römern, in denen — und nicht, wie Ginzel zu glauben scheint, in der Zeit des Varro — jene Rückrechnung ausgeführt worden ist. Aber auch wenn man die Annahme Ginzels sich zu eigen macht, ergibt eine Rückrechnung vom Jahre 400 aus kein brauchbares Resultat. Der römische Astronom konnte die Gründung Roms wie der Priestercodex, Polybius und die späteren Annalisten in das Olympiadenjahr 7, 2 oder mit den älteren Annalisten Fabius Pictor und Cincius Alimentus in die Olympiadenjahre 8, 1 oder 12, 4, er konnte sie schließlich vielleicht, damit alle Möglichkeiten erschöpft seien[1]), wie Dionys von Halikarnaß ins Olym-

1) Für Lyd. de mens. I 14 s. Leuze a. a. O. S. 37 Anm. 51. Das Gründungsdatum Ol. 8, 2 würde für den Tod des Romulus auf 710/9 v. Chr. führen, womit auch nicht gedient wäre.

piadenjahr 7, 1 setzen. Bei allen diesen Ansätzen, mit Ausnahme des vorletzten, fiel für ihn der Tod des Romulus in eines der Jahre 715—710 v. Chr.; folgte er, was uns übrigens befremden würde, dem Cincius Alimentus, so mußte er den Tod des Romulus ins Jahr 692/1 v. Chr. verlegen. Rechnet man nun mit der chaldäischen Periode vom Jahre 400 aus zurück, so kommt man auf die Jahre 688, 707 und 725, mithin auf keines der für unseren Astronomen in Betracht kommenden. Mit dem um einen Monat verkürzten Cyklus des Callippus, einer Periode von 76 julianischen Jahren weniger einen Monat, das sind 27 730 Tage, die Ginzel als für solche Berechnungen sehr brauchbar bezeichnet, gelangt man vom 21. Juni 400 aus auf die Jahre 628, 704 und 780, erzielt also noch weniger ein befriedigendes Resultat. Für vollkommen ausgeschlossen halte ich es, daß der römische Gelehrte sich so complicirter Perioden, wie der von Ginzel vorgeschlagenen Summe aus dem 5-fachen Saros plus dem dreifachen um je einen Monat verkürzten callippischen Cyklus bedient hätte; aber auch mit dieser Periode käme man nur ins Jahr 718, das mit keinem für den Tod des Romulus möglichen Datum übereinstimmt. Es ist also evident, daß die Sonnenfinsternis vom 21. Juni 400 nicht den Ausgangspunkt der Rückrechnung gebildet haben kann.

Aus der Naturgeschichte des Plinius II § 53 erfahren wir, daß der Consul des Jahres 166 v. Chr. C. Sulpicius Gallus der erste Römer gewesen ist, der über Astronomie geschrieben hat. Dieser Sulpicius Gallus hatte Beziehungen zum Sieger von Pydna und gehörte also wohl demselben Kreise an wie Ennius; er ist es gewesen, der die vor der Schlacht bei Pydna eingetretene Mondfinsternis vorausbestimmt hat. Das Zeugnis des Plinius läßt den Schluß zu, daß frühestens dieser Gallus die Finsternis beim Tode des Romulus zurückberechnet hat; der Mann wäre aber ein wunderlicher Astronom gewesen, wenn er nicht eine selbst beobachtete Finsternis, deren Datum ihm zuverlässig bekannt war, zum Ausgangspunkte seiner Rechnung gemacht hätte, sondern eine in der historischen Tradition über die Vorzeit erwähnte, deren richtiges Datum er, da es im vorjulianischen Kalender hätte angegeben sein müssen, gar nicht ermitteln konnte. Der, welcher die Romulus-Finsternis berechnet hat, muß also die Ennius-Finsternis selbst erlebt haben; und wie keiner vor Sulpicius Gallus dieser Astronom sein konnte, so auch keiner nach ihm, da er selbst schon ein jüngerer, und zwar

wahrscheinlich bedeutend jüngerer Zeitgenosse des Ennius gewesen ist. Wir werden also schwerlich irren, wenn wir in Sulpicius Gallus den Berechner der Romulus-Finsternis erblicken; wir erkennen aber auch, wie sehr Soltau und Unger recht hatten, als sie schon in den achtziger Jahren die Finsternis des Ennius in der Zeit des Dichters selbst suchten [1]). Wenn sie sie freilich mit einer Sonnenfinsternis vom 6. Mai 203 identificirt haben, so ist das schon aus dem Grunde falsch, weil diese Finsternis so unbedeutend gewesen ist, daß sie mit freiem Auge nicht erblickt werden konnte und bei den damaligen astronomischen Behelfen vermutlich überhaupt nicht wahrnehmbar war. Eine originelle, aber unrichtige Theorie vertritt Leuze; er hält an der herkömmlichen Lesung der Ciceroausgaben *anno trecentesimo quinquagesimo* fest, indem er aber unsere Stelle ganz unrichtig interpretirt [2]), unterscheidet er die Ennius-Finsternis von einer anderen — der dritten, mit der wir es in diesem Zusammenhang zu tun hätten —, die im II. Jahrhundert beobachtet und von der aus, vielleicht durch Sulpicius Gallus, die Romulus-Finsternis zurückberechnet worden sei. Als diesen seinen Ausführungen zufolge nirgends erwähnten Ausgangspunkt der Rechnung schlägt er beispielsweise die totale Sonnenfinsternis vom 14. März 190 vor, von der aus man in 29 chaldäischen Cyklen auf eine ins Frühjahr 713 fallende Finsternis, also auf einen für das Todesjahr des Romulus gut passenden Zeitpunkt kommt. Auch wer sich am klaren Wortlaut bei Cicero nicht irremachen läßt, der selbstverständlich besagt, daß die Ennius-Finsternis der Ausgangspunkt der Rechnung war, muß diese Sonnenfinsternis, nach dem, was ich vorhin ausgeführt habe, im ersten Drittel des II. Jahrhunderts suchen; die vom 14. März 190 kann es aber nicht gewesen sein, weil diese Finsternis von Liv. XXXVII 4, 4 als am 11. Juli des vorjulianischen Kalenders eingetreten erwähnt wird, während die Ennius-Finsternis dem durch Cicero erhaltenen Verse des Dichters zufolge nach dem damaligen Kalender auf den 5. Juni fiel. Von den übrigen Sonnenfinsternissen des hier in Betracht kommenden Zeitraumes sind die meisten teils zu unbedeutend, teils unterliegen sie denselben rechnerischen Schwierigkeiten wie die Finsternis des Jahres 400. Dies gilt nur von zweien nicht, nämlich von der totalen Sonnenfinsternis des 17. Juli

1) Vgl. Unger in Müllers Hdb. I² S. 807 f. Ihre Begründung, die für uns gegenstandslos ist, kann ich mir allerdings nicht zu eigen machen.

2) Vgl. Wien. Stud. XXXVII 354 und schon Holzapfel, Klio XII 115.

188, die um 6^h 10′ früh ihr Maximum erreichte, und von der ringförmigen Sonnenfinsternis vom 6. August 179, deren Maximum auf 5^h 44′ nachmittags fiel; bei dem um diese Tageszeit nicht mehr sehr hohen Sonnenstand wird sie wohl beträchtlichen Eindruck gemacht haben. Die erstere wäre nicht nur deshalb vorzuziehen, wei sie für Rom total war — auch sie wird von Liv. XXXVIII 36, 4 erwähnt —, sondern auch deshalb, weil man bei der Rückrechnung von ihr aus mittels des Saros zu einem befriedigenden Ergebnis gelangt, während man, um von der anderen aus ein solches zu erzielen, den um einen Monat verkürzten Cyklus des Callippus hätte anwenden müssen. Freilich muß man, wenn man sich für den 17. Juli 188 entscheidet, auch annehmen, daß zwischen den vorjul. 11. Juli 564 Varr. und den 5. Juni 566 nicht weniger als 160 Tage geschaltet worden seien, was die Berichte über das Kalendergesetz von 191 v. Chr. zwar nicht verbieten[1]) — es wäre dann eben nur des Guten zu viel geschehn —, was aber doch sehr auffallend wäre. Die Berechnung führt von der Finsternis vom 17. Juli 188 auf eine zu ihr im 29-fachen Saros cyklisch stehende vom Herbst 711, von der Finsternis vom 6. August 179 aber auf eine zu dieser im 7-fachen verkürzten callippischen Cyklus stehende vom Februar 710; in beiden Fällen also gelangt man in das Olympiadenjahr 17, 2, welches für den römischen Astronomen d a n n das Todesjahr des Romulus war, wenn er mit Fabius Pictor die Gründung der Stadt auf Ol. 8, 1 setzte; und das muß denn auch Sulpicius Gallus getan haben. August Mommsen hat zuerst darauf hingewiesen, daß in dasselbe Olympiadenjahr 8, 1 = 748/47 v. Chr. auch der Beginn der bekannten Ära des Nabonassar fällt. Das ist wohl kein Zufall, sondern ein Beweis mehr für den verständigen Sinn des ersten Annalisten, der in der Erkenntnis seiner Unfähigkeit, das wirkliche Datum der Stadtgründung zu ermitteln, sich damit begnügte, die Geschichte seiner Vaterstadt in ein bequemes und auf zuverlässiger Grundlage ruhendes chronologisches System einzufügen, dessen fremden Ursprung er vor der nationalen Selbstgefälligkeit seiner Landsleute geschickt

1) Ob und welche Grenzen das acilische Gesetz dem Belieben der Pontifices hinsichtlich der Schaltung setzte, läßt sich entgegen dem von Mommsen, Röm. Chronol. S. 41 Bemerkten aus Censorin. 20, 6 keineswegs entnehmen. Die später übliche Schaltweise kann ganz gut erst gelegentlich der Aufstellung des 24jährigen Schaltcyklus, deren Zeitpunkt wir nicht kennen, wiederhergestellt oder eingeführt worden sein.

verbarg[1]). Da die Ära Nabonassars im hellenistischen Zeitalter vornehmlich in astronomischen Kreisen gebraucht wurde, so ist es begreiflich, daß der Astronom Sulpicius Gallus unter den Gründungsdaten Roms das mit ihr correspondirende des Fabius Pictor bevorzugt hat. Auf Grund des Gesagten glaube ich daher, daß in unserem Cicerotext das Wort *quinquagesimo*, wie schon Soltau und Unger angenommen haben, eine Verschreibung aus *quingentesimo* ist, während die restlichen Jahre der Stadt ausgefallen und von der zweiten Hand durch das unsinnige Zahlzeichen für 300 ersetzt worden sind.

Abschließend möchte ich meine Bemerkungen dahin zusammenfassen, daß die von Ennius erwähnte Finsternis die vom 7. Juli (jul.) 188 oder die vom 6. Aug. (jul.) 179 ist; daß von ihr aus Sulpicius Gallus die beim Tode des Romulus eingetretene Sonnenfinsternis berechnet hat, wobei er mit Fabius Pictor die Gründung der Stadt in das Olympiadenjahr setzte, in dem die Ära des Nabonassar begann; daß mithin — und dies scheint mir das wesentlichste Ergebnis der ganzen Darlegung — bei der Erörterung des Alters der Pontificaltafel von der Stelle im I. Buch der Ciceronischen Republik ganz abzusehen ist.

II. Zur Kontroverse über die römische Nobilität der Kaiserzeit.

M. Gelzer hat in seinem Buche „Die Nobilität der römischen Republik" unter Beibringung zahlreicher Belegstellen die These verfochten, daß in der Zeit der Republik unter *nobiles* jene Personen zu verstehen sind, unter deren agnatischen Vorfahren wenigstens einer das höchste Staatsamt bekleidet hatte. Diese These ist zwar von Bardt, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 16 ff. lebhaft angegriffen, aber in keiner Weise widerlegt worden; sie darf daher bei den folgenden Bemerkungen als richtig vorausgesetzt werden, um so mehr als sie meines Erachtens angesichts der vollkommenen Abwesenheit von Gegeninstanzen schon dann bewiesen wäre, wenn Gelzer statt einer Fülle von Zeugnissen nur die beiden von ihm S. 27 und 29 citirten Stellen Cic. pro Planc. § 60 und Sallust. Iug. LXIII 6 angeführt hätte.

Gelzer hat seither in d. Z. L 1915, 395 ff. das auf die Nobilität

---

1) Leuze S. 309 billigt diese Annahme nicht, aber seine Begründung des Fabischen Ansatzes (S. 84 f.) scheint viel weniger ansprechend.

der Kaiserzeit bezügliche Material untersucht und ist zu dem Ergebnis gelangt, in der Kaiserzeit seien *nobiles* jene Personen, welche väterlicher- oder mütterlicherseits Vorfahren hätten, die zur Zeit der Republik Consuln gewesen seien; ausgeschlossen seien daher solche Personen, deren Vorfahren erst unter dem monarchischen Regiment das Consulat bekleidet hätten. Gegen diese Ansicht ist in d. Z. LI 1916, 73 ff. W. Otto aufgetreten; seine Ausführungen scheinen mir indes größtenteils verfehlt.

Wenn Otto es „höchst sonderbar“ findet, „daß in der Kaiserzeit der Patriciat . . . immer wieder durch neue Mitglieder vermehrt worden ist, während die Nobilität . . . so gut wie nicht erweiterungsfähig gewesen wäre“, so ist zu erwidern, daß gerade der Umstand, daß der Patriciat aufhörte, was seine Zusammensetzung anlangt, von der Willkür des Herrschers frei zu sein, die letzte gesellschaftliche Bedeutung dieser Adelsklasse aufhob, das Gemeinschaftsgefühl der patricischen und plebeischen *nobiles* stärkte und geeignet war, ihnen den Gedanken an eine von der Einwirkung des Kaisers unabhängige Form gesellschaftlicher Exklusivität nahezulegen. Diese Form mußte naturgemäß jeder staatsrechtlichen Fixirung entbehren und konnte allerdings nur auf einem Übereinkommen der Beteiligten beruhen; ein solches wegen der „so stark auseinandergehenden Interessen“ und der „vielen Feindschaften innerhalb der Nobilität“ für unmöglich zu erklären, wie Otto S. 75 es tut, erscheint untunlich, wenn man bedenkt, daß der größere Teil dessen, was wir z. B. von der inneren Geschichte Englands im Zeitalter der George wissen, in wütenden Kämpfen von Angehörigen des Adels untereinander besteht, die gleichwohl in der Wahrung ihrer Klassenherrschaft ein Herz und eine Seele waren. Bevor ich den wichtigsten, wahrscheinlich einzigen Grund nenne, weshalb die Schließung der Nobilität erfolgt ist, muß diese chronologisch bestimmt werden; hier allein weiche ich infolge der Ausführungen Ottos erheblich von Gelzer ab.

Im 69. Kapitel seines Panegyricus auf Traian preist der jüngere Plinius das die Nobilität fördernde Verhalten des Kaisers, im 70., daß dieser andererseits auch die Nicht-*nobiles* nicht zu kurz kommen lasse. In c. 70, 2 *cur . . deterior esset condicio eorum, qui posteros habere nobiles mererentur, quam eorum, qui parentes habuissent* hat *mererentur* allerdings, worauf Otto S. 75 f. so großen Wert legt, nicht irrealen Sinn[1]; für die Interpretation ist es aber be-

1) Ich habe bei unbefangenem Lesen der Worte Gelzers (S. 395)

deutungslos, da *mereri* häufig auch die Bedeutung „verdienen" im Sinne von „würdig sein" hat und bekanntlich zu allen Zeiten viele Menschen etwas verdienen, das ihnen nicht zuteil wird. Aus dieser Stelle schließt Gelzer mit vollem Recht, daß Traian ursprünglich nicht *nobilis* war[1]); wenn gesagt wird, es sei zu erwarten, daß gerade unter ihm die Stellung von Menschen der Kategorie A nicht schlechter sei als die der Kategorie B, so bedeutet das doch in diesem Zusammenhang gewiß, daß er selbst zur Kategorie A gehört; unter der Kategorie B sind aber — darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit — die Mitglieder der Nobilität gemeint. Demnach hat Traians Vater, der um das Jahr 70 Consul gewesen war (Prosop. imp. Rom. III 463 nr. 574), keine Nobilität mehr geschaffen. Ebenso folgert Gelzer zutreffend aus Tac. hist. I 30. 78. II 48, daß dem Kaiser Otho Nobilität abging. Indem Otto S. 82 A. 1 meint, hist. I 30 sei unter *nobilitas* nur „Adel der Gesinnung" zu verstehen, weil sie mit *modestia* zusammen als *virtutes* den *vitia* des Otho gegenübergestellt werde, so übersieht er den in der ganzen römischen Geschichte deutlich hervortretenden ungewöhnlich snobistischen Zug in der Mentalität des Römers, mit dem gerade Tacitus im höchsten Maße behaftet ist; ihm gilt allerdings die vornehme Abstammung als Tugend. Die nachdrückliche Wendung *nihil nobilitatis* will nur besagen, Piso denke nicht im entferntesten daran, auf die ihm im Gegensatz zu Otho eigentümliche Nobilität hinzuweisen; eine solche Verwendung von *nihil* mit folgendem gen. part. entspricht durchaus dem lateinischen Sprachgebrauch. Aus dem von Otto zu Tac. hist. I 78 Bemerkten ließe sich höchstens folgern, daß die Worte *ac decus* ein Pleonasmus sind, was für uns irrelevant ist; daß Sueton Otho c. 1 nicht, wie Otto a. a. O. meint, dem Otho Nobilität zuschreiben will, beweisen eben unsere Tacitusstellen. Wenn Otho bei Tac. hist. II 48 die Ansicht äußert, es sei für seine Nachkommen Nobilität genug (*satis nobilitatis*), daß ihr Vorfahr die Kaiserwürde erlangt habe, so ist darin zweifellos das Geständnis enthalten, daß ihnen die auf herkömmlichem Wege

---

nicht den Eindruck gewonnen, daß er, wie Otto glaubt, die betreffenden Regeln der Schulgrammatik mißachte.

1) Gelzers Interpretation von *efficiat* in c. 69, 6 scheint mir jedenfalls weniger willkürlich als Ottos Emendation *adiciat*; wäre es nicht am einfachsten, *efficiat* stehenzulassen und davor den Ausfall von *honore* oder dgl. anzunehmen?

erworbene Nobilität fehlt. Also nicht nur das Consulat Traians des Vaters, sondern auch das des Vaters des Kaisers Otho, des L. Salvius Otho, der im Jahre 33 n. Chr. Consul gewesen ist, war nicht mehr nobilitätbildend; da mithin schon im Jahre 33 die Nobilität „geschlossen" war, so ist Gelzers Auffassung richtig, daß in der Stelle bei Tac. hist. II 76 mit den Worten *Nero nobilitate natalium Vitellium anteibat* dem Vitellius die Nobilität abgesprochen wird[1]); denn des Vitellius Vater L. Vitellius hatte erst im J. 34 als erster seines Geschlechts das Consulat bekleidet.

Auch Gelzers These betreffend die *nobilitas materna* wird nicht so sehr durch Tac. hist. I 14 als vor allem durch das übereinstimmende Zeugnis von Tac. ann. XIV 22 und Iuvenal. sat. VIII 39ff. hinreichend erhärtet; denn nichts spricht dafür, daß eine Frau, um die Nobilität ihrer Nachkommen zu bewirken, dem Kaiserhause angehören mußte. Aus den beiden letzteren Stellen erhellt zugleich, daß der Vater des Rubellius Plautus und des von Iuvenal angeredeten Blandus, C. Rubellius Blandus, mit seinem in eins der Jahre 16, 18 oder 21 fallenden Consulate ebenfalls keine Nobilität mehr begründen konnte[2]). Mit dem Jahre 21 ist daher ein Terminus ante quem für die Schließung der Nobilität gegeben.

---

1) Als Beweismittel für die These kann diese Stelle allerdings ebensowenig wie hist. III 66. 86 verwendet werden. Auch Tac. ann. XIV 53 ist nach keiner Richtung beweisend, da Seneca in jedem Fall nicht selbst *nobilis* ist.

2) Rubellius Blandus ist zweifellos einer der intimsten Freunde des jüngeren Drusus. Er heiratet nicht nur nach Drusus' Tode im J. 33 dessen Tochter, sondern wird auch von ihm im Senat auffällig unterstützt (Tac. ann. III 23 z. J. 20); weil seine Treue gegen Drusus feststand, durfte er es wagen, zusammen mit dem allgemein geachteten M. Lepidus im Gegensatz zu allen anderen Senatoren ein an dem Prinzen begangenes Majestätsverbrechen in dessen Sinne (vgl. ann. III 37) milde zu beurteilen (ann. III 51 z. J. 21). In die letzten Jahre des Augustus kann sein Consulat nicht fallen, weil wir die in dieser Zeit regelmäßig einander ablösenden Consuln alle kennen und Blandus im J. 33 ein Mann in den besten Jahren war, dessen Großvater noch sehr viele gekannt hatten (ann. VI 27). Er war an einem 2. und 17. September Consul (CIL IV 1552. VI 14221); in den Jahren 14 und 15 sind an diesen Tagen andere im Amt; die Consuln der Jahre 17, 19, 20 kennen wir zuverlässig durch die Arvalfasten, die Blandus nicht nennen. Dagegen kann er im J. 21, in dem sein Gönner ordinarius war und zu dessen Ende Blandus als Consular erwähnt wird, recht gut ein kurzfristiger suffectus gewesen sein.

Dafür, daß die von Gelzer nachgewiesene Änderung im Wesen der Nobilität um die Zeit des Todes des Dictators Caesar erfolgt sei, wie jener will, läßt sich kein plausibler Grund geltend machen; einerseits sind die letzten wirklich republikanischen Consulnwahlen die gewesen, in welchen die Consuln des Jahres 49 bestellt wurden, andererseits zeigen die Ereignisse des Jahres 32 v. Chr., daß auch damals noch das Consulat keineswegs seine Bedeutung eingebüßt hat. Daß in der Tat noch spätere Consulate Nobilität begründet haben, lehren zwei Stellen des Tacitus, deren Interpretation durch Gelzer von Otto S. 84f. zutreffend als falsch bezeichnet wird[1]). An der Stelle ann. XII 1: *suam quaeque nobilitatem formam opes contendere ac digna tanto matrimonio ostentare. sed maxime ambigebatur inter Lolliam Paulinam M. Lollii consularis et Iuliam Agrippinam Germanico genitam: huic Pallas, illi Callistus fautores aderant; at Aelia Paetina e familia Tuberonum Narcisso fovebatur,* werden *nobilitas forma opes* ganz gewiß allen drei Frauen zugeschrieben; bei Lollia Paulina kann aber die Nobilität nur auf ihren Großvater M. Lollius zurückgehen, der als erster seines Geschlechts im J. 21 v. Chr. das Consulat geführt hat. Die Worte ann. XIII 46 *sibi concessam dictitans nobilitatem pulchritudinem, vota omnium et gaudia felicium,* die dem Otho in bezug auf Poppaea Sabina in den Mund gelegt werden, sind nicht die eines Verliebten, die Gelzer S. 401 „nicht auf die Wagschale socialer Nuancen legen“ zu müssen glaubt, sondern Worte, die nach der Meinung des Tacitus, der sehr wohl weiß, was Nobilität ist, sowohl von einem Verliebten als auch von einem nach unseren Begriffen nur allzu kühlen Rechner gesprochen worden sein können, also keinen sachlichen Anstoß erregen; das lehrt der Beginn des Kapitels: *Otho sive incautus . . . sive ut accenderet ac, si eadem femina potirentur, id quoque vinculum potentiam ei adiceret.* Man wird also auch die Nobilität der Poppaea Sabina zugeben müssen; *nobilis* aber konnte die Tochter des Quästoriers T. Ollius nur durch ihren Großvater mütterlicherseits C. Poppaeus Sabinus sein, der im Jahre 9 n. Chr. Consul gewesen ist. Dieses Jahr ist der Terminus post quem für die Schließung der Nobilität; zwischen 9 und 21 n. Chr. muß sie erfolgt sein.

1) Auch mit den Scribonii Libones verhält es sich so, wie Otto S. 85 ausführt; ich kann sie aber hier nicht brauchen, weil die *nobilitas materna* des Libo Drusus und seiner Schwester in die republikanische Zeit zurückreicht.

Es liegt im Begriff der Nobilität, daß man den Grund einer Veränderung ihres Wesens in einer Erscheinung staatsrechtlicher Natur gelegen zu denken hat. Zwischen 9 und 21 n. Chr. ist eine einzige Verfassungsänderung erfolgt, die nach dem Tode des Augustus im J. 14 vollzogene Übertragung der Beamtenwahlen vom Volk auf den Senat. Diese geschah sicherlich nicht dem Senat zuliebe, dessen Beziehungen zu Tiberius von Anfang an gespannt waren, wenn es auch die Regierung, um die hohe Körperschaft zu beruhigen, so dargestellt haben wird; noch weniger ist daran zu denken, daß dem ehrlichen Tiberius die innere Unwahrheit der nominellen Volkssouveränität so verhaßt gewesen sei, daß er nur um seinem Bedürfnis nach Wahrheit zu genügen eine so unpopuläre[1]) Maßregel ergriffen habe. Der Grund war vielmehr dieser: Augustus und Tiberius haben bekanntlich noch nicht gewagt, das Commendationsrecht auf das Consulat auszudehnen. Unter Augustus sind die Consularcomitien mitunter sehr stürmisch gewesen[2]), und das beweist, daß die Regierung die zudem jedenfalls sehr kostspieligen Volkswahlen doch nicht ganz nach Wunsch beherrschte; die Geschichte der neuesten Zeit — ich erinnere nur an Napoleon III. und seine officiellen Kandidaturen — zeigt, daß auch der stärkste Wahlterrorismus der Machthaber die Möglichkeit oppositioneller Erfolge nicht ausschließt. Mit dem Tode des Augustus wurde die Sache aktuell, weil der menschenscheue und unpopuläre Tiberius bei weitem nicht dasselbe persönliche Ansehen in den Dienst der Wahlagitation stellen konnte wie der alte Kaiser. Dagegen wäre das ruhige Arbeiten der Staatsmaschine in jener Zeit kaum verständlich, wenn unsere Überlieferung darin recht hätte, daß sie den Kaiser im Senat die Stellung einnehmen läßt, welche dem Löwenbändiger im Käfig zukommt; es leidet vielmehr keinen Zweifel, daß Augustus während seiner 44-jährigen Herrschaft den ungeheuren verfassungsmäßigen Einfluß, der ihm auf die Zusammensetzung des Senats zustand, dazu verwendet hat, der Regierung in dieser Körperschaft eine große und sichere Mehrheit zu gewährleisten; unter Tiberius ist Cotta

---

1) Vgl. Tac. ann. I 15: *neque populus ademptum ius questus est nisi inani rumore.*

2) Vgl. Cass. Dio LIV 6 (z. J. 21). 10 (z. J. 19, dazu Mommsen, Res gest. d. Aug.² p. 48). LV 5 (z. J. 8 v. Chr., in dem der damalige Anwärter auf die Führerschaft der Opposition, des Polio Sohn Asinius Gallus, Consul ist).

Messalinus, der deshalb von Tac. ann. VI 5 *saevissimae cuiusque sententiae auctor* genannt wird, der Führer dieser Majorität, neben welcher die von Asinius Gallus und L. Arruntius geführte Opposition im wesentlichen nur eine dekorative Rolle spielt; republikanische Gesinnung darf überhaupt nicht mehr offen gezeigt werden. Dieser Senat ist ein gefügiges Werkzeug des Herrschers; dadurch, daß ihm die Wahlen übertragen wurden, erschien jeder Versuch, ohne Zustimmung der Regierung ein Amt anzustreben, von vorneherein aussichtslos. Tacitus, der Anbeter der Nobilität, kennzeichnet nur die Stimmung jener Kreise, wenn er von dem Vorgehen des Tiberius bei den Consulnwahlen ann. I 81 sagt: *speciosa verbis, re inania aut subdola, quantoque maiore libertatis imagine tegebantur, tanto eruptura ad infensius servitium.* Da ist es nicht zu verwundern, daß die Angehörigen der altconsularischen Familien sich weigerten, Leute als ebenbürtig anzuerkennen, in deren Familie das Consulat nicht infolge einer durch halbtausendjährigen Brauch geheiligten, dem republikanischen Ehrgeiz immer noch einen gewissen Spielraum lassenden Volkswahl gekommen war, sondern die es der nackten Willkür des verhaßten Zwingherrn verdankte, der oft genug diesen Gunstbeweis Menschen von sehr geringer Herkunft zuteil werden ließ. Man kann daher annehmen, daß die Übertragung der Wahlen auf den Senat im Jahre 14 der Anlaß zu der nach den oben angeführten Indicien zwischen 9 und 21 n. Chr. erfolgten Änderung im Wesen der Nobilität gewesen ist.

Zu diesem Ergebnis stimmen jetzt vorzüglich die Quellen der Kaiserzeit, in denen die Träger von insgesamt 41 Namen[1]) als *nobiles* bezeichnet werden. Die von ihnen ausgesagte *nobilitas* ist deshalb Nobilität in der von Gelzer in der Hauptsache erkannten, hier etwas genauer bestimmten Bedeutung, weil unter den 41 sich nicht einer befindet, der nach diesen Kriterien nicht zur Nobilität gehörte, während andere dem ursprünglichen Wortsinne nach verwandte Ausdrücke für alle möglichen Personen des Senatoren- und Ritterstandes gebraucht werden (vgl. Gelzer S. 406f.); nur die letzteren pflegte man also für Vornehmheit im weiteren Sinne zu gebrauchen. Wo von *nobilitas* bei Nichtrömern die Rede ist (z. B. Tac. ann. XII 20), sind Prinzen und Häuptlinge gemeint, die ein Pendant zur

1) Zu den 37 von Gelzer S. 404f. aufgezählten kommen Lollia Paulina, Poppaea Sabina, der aus Suet. Gai. 35, 1 zu erschließende Quinctius Cincinnatus vgl. Gelzer S. 402) und Iuvenals Rubellius Blandus hinzu.

römischen Nobilität bilden und nicht in begrifflichem Gegensatz zu ihr stehen.

III. Divi Philippi und Divus Diocletianus.

Während die Kaiserconsekrationen für das erste Jahrhundert durch die Reichhaltigkeit auch der literarischen Quellen, für das zweite und für die severische Zeit dadurch aufs beste bezeugt sind, daß auf zahllosen Inschriften in der Affiliation der fiktiven Nachkommen des Nerva deren kaiserliche Vorfahren als Divi bezeichnet werden, macht sich für das folgende Jahrhundert die Mangelhaftigkeit unseres Quellenmaterials auch in dieser Beziehung fühlbar. Literarische Erwähnungen von Consekrationen dieser Periode finden sich fast nur bei Aurelius Victor, bei Eutrop und in der Historia Augusta; auch die inschriftlichen Zeugnisse werden jetzt spärlich, weil die ephemeren Herrscher des III. Jahrhunderts fast alle nicht imstande waren, eine Dynastie zu gründen, so daß Inschriften mit Affiliationen fehlen, während der Schöpfer der neuen Staatsordnung seine Iovischen „Nachkommen“ überlebt hat[1]; dieser epigraphische Verlust findet im kargen numismatischen Ertrag keinen vollen Ersatz.

Die vollständige, mit Quellennachweisen versehene Liste der Divi, welche Beurlier, Le culte imp. (1891) p. 325 ff. gegeben hat, bedarf heute in einzelnen Punkten der Correctur. Abgesehen davon, daß wir für Iulia Domna, Gordianus III., Aurelianus und Carus auch epigraphische Zeugnisse besitzen[2] und daß der Cäsar Crispus von der Liste der Divi sicher zu streichen ist (s. Seeck, Real-Encykl. IV 1724), müssen wir zunächst aus Beurliers Verzeichnis Geta, Piso Thessalicus und Valerianus ausscheiden, die alle drei nur durch die Historia Augusta bezeugt sind. Was Geta und Piso anlangt, so ist die Unrichtigkeit der betreffenden Angaben an sich evident: die Consekration des ersteren, dessen Damnatio memoriae im Gegenteil, wie die In-

---

1) Seit Diocletian kommt übrigens die Affiliation in der kaiserlichen Nomenklatur allmählich überhaupt ab, wie am besten der Umstand zeigt, daß Galerius die Bezeichnung *filii Augustorum* für Constantin und Maximinus Daza als Titel einführen konnte (Lact. de mort. persec. 32, 5. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit II 172 f.).

2) Nachweise z. B. für Domna bei Dessau, Inscr. sel. III 1 p. 288, für Gordianus CIL VI 1638, für Aurelianus bei Groag, Real-Encykl. V 1404, für Carus bei Vaglieri, Diz. epigr. II 124. Das natürlich auch von Beurlier (p. 75 f.) benutzte Verzeichnis der Natales Caesarum des Chronographen von 354 (CIL I^2 p. 255) zähle ich nicht zu dieser Quellengattung.

schriften und sogar Münzen[1]) zeigen, mit beispiellosem Nachdruck durchgeführt wurde, ist v. Get. c. 2, 9 nur erfunden, damit die törichte Anekdote des § 8 gebracht werden konnte; von Piso aber (v. XXX tyr. c. 21, 4) sagt Rohden, Prosop. imp. Rom. III 41 nr. 323 zweifellos mit Recht: *omnino fictus esse videtur.* Nicht mehr wert ist die Behauptung der v. Gall. 10, 5, wonach Gallienus seinen Vater habe consekriren lassen, der dementsprechend auch in der Aureliansvita 8, 1 als *Divus* bezeichnet wird: das jammervolle Ende des alten Valerianus machte es zu einem Gebot der Staatsraison ebenso wie des Anstandes, über die größte Schmach des römischen Namens Vergessenheit zu breiten, solange man sie nicht rächen konnte; sicherlich hätte auch ein weniger einsichtiger Herrscher, als Gallienus es war, sich gehütet, dieses Gebot durch die Consekration des Protagonisten jener Tragödie zu verhöhnen. Dem entspricht es, daß alle glaubwürdigen Quellen davon schweigen[2]). Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, ob Gallienus consekrirt worden ist. Die von Beurlier als „*douteuses*“ bezeichneten Münzen fallen allerdings weg[3]); da aber das bis jetzt alleinstehende, aber gewichtige Zeugnis des Aurelius Victor[4]) neuerdings durch eine *Divo Galieno* gesetzte Inschrift (Rev. archéol. 1909 II 515 nr. 227) gestützt wird, so möchte ich die Frage bejahen. Die weitaus ergiebigste literarische Quelle für den hier behandelten Gegenstand ist Eutrop. Seitdem durch Seymour de Ricci bei Hülsen, Röm. Mitt. XVII 1902 S. 167 eine schon früher bekannte Inschrift richtig

1) S. Pick, Num. Ztschr. XXII 1891, 79. Mancini, Diz. epigr. III 528.

2) Mit CIL IX 1566 ist nichts anzufangen, wie Mommsen erkannt hat. Rechtlich wäre nach den Bestimmungen über die Capitis deminutio maxima die Consekrirung tunlich gewesen, vgl. Willems, Droit public[7] (1910) 99.

3) Diese Consekrationsmünzen sind gefälscht, s. Voetter, Num. Ztschr. XXXI 1900 S. 134. Die von Cohen[2] V p. 530 n. 1 verzeichnete Münze könnte, wie Regling, Wochenschr. f. klass. Philol. 1904, 613 zutreffend bemerkt, falls sie überhaupt nachweisbar sein sollte, nur dem Caesar Valerianus (iunior) gehören, der dann auch das Cognomen Gallienus geführt haben müßte.

4) Caes. 33, 27: *denique Gallienum subacti a Claudio patres, quod eius arbitrio imperium cepisset, divum dixere.* Diese Angabe scheint mir um so glaubwürdiger, als Claudius bei aller Courtoisie dem Senat gegenüber an den Grundlinien der Gallienischen Politik festhielt. Die Rasur des Namens des Gallienus auf Inschriften (s. Paribeni, Diz. epigr. III 427) gestattet natürlich in keiner Richtung einen Schluß.

gelesen ist, wissen wir, daß auch die nur von Eutrop. IX 4 berichtete Consekrirung der Kaiser Decius und Herennius Etruscus den Tatsachen entspricht[1]). Dadurch wird die Glaubwürdigkeit dieser ja auch sonst zuverlässigen Quelle, die im ganzen 24[2]) Kaiserconsekrationen verzeichnet, von denen jetzt 21 durch andere Zeugnisse außer Zweifel stehen, so verstärkt, daß man nicht umhin kann, die drei auch jetzt noch durch Eutrop allein bezeugten Consekrationen, die der beiden Philippi (IX 3) und des Diocletianus (IX 28) als ebenfalls tatsächlich erfolgt anzuerkennen, um so mehr, als der Wortlaut der betreffenden Stellen lehrt, daß sich Eutrop bei den Philippi der Befremdlichkeit (*tamen*), im Falle des Diocletian der Ungewöhnlichkeit des erzählten Vorgangs bewußt war. Mit Unrecht habe ich daher in einem erst jetzt erscheinenden, aber schon 1913 gedruckten Artikel der Real-Encykl. X 765 das Zeugnis des Eutrop für die Philippi verworfen, vornehmlich deshalb, weil allerdings deren Name auf nicht wenigen Inschriften, und zwar auch solcher Gebiete, in denen sie stets anerkannt gewesen zu sein scheinen[3]), getilgt ist, und weil eine Consekrirung dieser Kaiser durch Decius in der Tat nicht nur aus diesem Grunde ausgeschlossen erscheint. Ein Kaiser mochte seinen Vorgänger umbringen und doch zu den Göttern erheben, wenn beim Thronwechsel das Decorum gewahrt wurde, sei es, daß der Vorgänger nach der officiellen Darstellung einer Krankheit erlegen war, wie Gordianus III., oder daß man den Mord zwar zugeben mußte, die Beteiligung des neuen Herrschers aber leugnen konnte, wie beim Tode des Severus Antoninus und des Gallienus. Im Jahre 249 aber standen die Dinge anders. Selbst wenn Decius — dem Berichte des Zonaras zufolge — anfangs eine gütliche Übereinkunft angestrebt haben sollte, so ist es doch staatsrechtlich nicht zweifelhaft, daß in der Entscheidungsschlacht bei Verona jeder der beiden Gegner im andern einen *hostis patriae* erblicken mußte. Während ferner Philippus Arabs und Claudius Gothicus die allgemeine Politik ihrer unmittelbaren Vorgänger beibehalten haben, be-

---

1) Diese Inschrift beweist zugleich die Richtigkeit der Übersetzung der betreffenden Eutropstelle durch Paeanius und der Hartelschen Conjectur *meruerunt* gegen Beurlier a. a. O. p. 331.

2) VII 10. 13. 20. 22. VIII 1. 5. 7. 8. 10. 14. 19. IX 2. 3. 4. 11. 15. 28. X 1. 8. 15. 16. 18.

3) S. die bei Dessau III 1 p. 296 (Ind.) citirten Inschriften, die durchweg aus Italien und Afrika herrühren.

deutet die Herrschaft des Decius einen vollständigen und bewußten Systemwechsel. Seit einem halben Jahrhundert hatten — von der kurzen Unterbrechung durch Maximinus abgesehen — orientalische Herrscher das römische Reich auf der Grundlage der allerdings zeitgemäß modificirten augusteischen Verfassung verwaltet, beeinflußt von unrömischen religiösen Ideen des Morgenlandes; jetzt brach mit Philippus „die politische Herrschaft der Orientalen zusammen und die Illyrier triumphirten . . . auf der ganzen Linie“[1]), mit ihnen der militärische Absolutismus und jene barbarisirte Form der alten Staatsreligion, zu der sich die Illyrier bekannten und deren Herrschaft sich alsbald in der Verfolgung des eben noch wohlwollend geduldeten bedeutendsten der orientalischen Kulte, des Christentums, offenbarte[2]). Somit muß Philippus und sein Sohn von einem späteren Kaiser consekrirt worden sein; solche nachträgliche Consekrationen sind naturgemäß in politischen Verhältnissen begründet, wie denn in den beiden uns sonst bekannten Fällen das eine Mal Commodus[3]) von Severus im Verfolg seiner bekannten legitimistischen Bestrebungen unter die Divi versetzt wurde, das andere Mal Severus Alexander, am ehesten wohl von Pupienus und Balbinus zum Protest gegen die Tyrannis des Maximinus und zur Bekräftigung der unter dem letzten Severer geübten Regierungsgrundsätze, consekrirt worden ist[4]). Die Idee des orientalisirenden Prinzipats, deren letzter, übri-

---

1) Kornemann, Einl. in d. Altertumsw. III² (1914) 228.

2) Von den illyrischen Soldaten werden Iuppiter (vgl. die auch heute nicht überholten Ausführungen bei Preuß, Kaiser Diocletian 130 ff. sowie Costa, Diz. epigr. II 1854) und Mars (vgl. Domaszewski, D. Religion d. röm. Heeres 34 f.; Costa a. a. O. 1853) vornehmlich verehrt, nicht so sehr Sol invictus Mithra (vgl. Domaszewski a. a. O. 66; Costa a. a. O.); doch auch dieser ist stark der Staatsreligion angeglichen. Die außergewöhnliche persönliche Devotion, die unter den Herrschern dieser Epoche der einzige Aurelian ihm entgegenbringt, bedeutet daher keineswegs eine Rückkehr zu den Tendenzen der orientalischen Kaiser.

3) Den Pertinax betrachtete Severus als seinen unmittelbaren Vorgänger, er gehört also ebensowenig hierher wie Severus Antoninus, der auch von seinem unmittelbaren Nachfolger, wenn auch etwas spät, consekrirt worden ist.

4) Daß die Memoria des Alexander unter Maximinus damnirt war, ist nicht zu bezweifeln, vgl. Mary Williams, Univ. Michigan stud. hum. ser. I (1904) 93, die aber nach Eckhels Vorgang seine Consekration grundlos dem Gallienus zuschreibt, und für die inschriftlichen Zeugnisse über Damnation und Consekration dieses Kaisers Dessau III 1 p. 293 f.

gens ziemlich unbedeutender Vertreter Philippus gewesen war, ist mit diesem für immer begraben worden; die Tendenzen dagegen, als deren Träger Decius erscheint, haben fast unangefochten von der Mitte des III. Jahrhunderts bis zum Tode des Galerius geherrscht[1]). Es ist daher schlechterdings ausgeschlossen, daß ein Kaiser dieses Zeitraums die Philippi, deren sich zu erinnern obendrein jeder Anlaß gefehlt zu haben scheint, unter die Götter versetzt hätte; die Usurpatoren Valens (251) und Aemilianus (253), an die man vielleicht wegen ihres Gegensatzes zu Decius und dessen Rechtsnachfolger denken könnte, fallen außer Betracht, weil ihre Regierungshandlungen nach ihrem Sturze ohne Zweifel für rechtsungiltig erklärt und nie wieder in Kraft gesetzt worden sind, während die Consekration der Philippi zu Eutrops Zeit offenbar rechtskräftig war. Dagegen findet sich in der Geschichte Constantins d. Gr. ein Zeitpunkt, der die Consekrirung der Philippi nahelegte[2]).

Eutrop. IX 28 sagt von Diocletian: *contigit igitur ei quod nulli post natos homines, ut cum privatus obisset, inter Divos tamen referretur.* Ist das auch nicht ganz richtig — Eutrop wußte nicht, daß Traianus seinen gleichnamigen Vater (s. Prosop. imp. Rom. III 463f. nr. 574) und Philippus seinen Vater Marinus (Cohen² V 180. IGR III 1199. 1200) consekrirt hatte —, so zeigt doch schon der Nachdruck und die verhältnismäßige Ausführlichkeit der citirten Eutropstelle, daß Diocletian tatsächlich unter die Divi versetzt worden ist. Costa im Diz. epigr. III 1875 legt aus guten Gründen auf den Umstand, daß auf manchen Inschriften der Name Diocletians eradirt ist, keinerlei Gewicht; seine Behauptung aber: *gl' imperatori per la nuova forma costituzionale avevano diritto all' apoteosi non più per decreto del senato come prima, ma per lo stesso fatto della morte,* wird einfach und vollkommen durch Eutrop. X 18 widerlegt, wo es von Iovianus heißt: *decessit . . ac benignitate principum qui ei successerunt inter Divos relatus est. nam*

1) Ihr letzter bewußter Vertreter ist Maximinus Daza gewesen.

2) Der Umstand, daß Eutrop den ungewöhnlichen Vorgang der nachträglichen Consekrirung — um so ungewöhnlicher, je später sie erfolgte — nicht als solchen kennzeichnet, spricht dafür, daß er dem Autor unbekannt war und aus diesem Grunde gleichfalls möglichst bald nach dem Terminus post quem und möglichst lange vor Eutrop anzusetzen ist, obwohl natürlich ein sicherer Schluß in dieser Richtung bei der Kürze, deren sich jener befleißigt, unmöglich ist.

et civilitati propior et natura admodum liberalis fuit[1]). Folglich wurde auch noch im IV. Jahrhundert bei jedem einzelnen Kaiser auf Grund einer Beurteilung seines Charakters und seiner Taten entschieden, ob er zu consekriren sei oder nicht, und es ist demnach auch Diocletian förmlich consekrirt worden; da dies aber nicht durch Iulianus, den einzigen späteren Kaiser, von dem es möglich erschiene, geschehen ist[2]), so ist seine Consekration unmittelbar nach seinem Tode erfolgt. Der Abschluß dieses großen, aber geheimnisvollen Lebens ist in ein tiefes Dunkel gehüllt; doch hat meines Erachtens Seeck, Jahrb. f. Philol. Bd. 139, 1889, 628f. (s. zu Lactanz auch Seeck, Gesch. d. Unt. d. ant. Welt I 460) den Beweis erbracht, daß die Angabe der Fasti Hydatiani richtig ist, wonach der Kaiser am 3. Dezember 316 gestorben ist. Es läßt sich zu Seecks Argumenten hinzufügen, daß auch das Zeugnis der Epitome 39, 7, insofern deren Angabe chronologischer Natur ist, mit diesem Datum vereinbar ist, wenn man annimmt, daß die Epitome ganz verständigerweise das Privatleben Diocletians mit dem Congreß von 307 und Diocletians für das folgende Jahr übernommenem letztem Consulat[3]) beginnen läßt; tatsächlich hat sich der Kaiser ja erst damals definitiv und vollständig von den Geschäften zurückgezogen. Die Altersangabe der Epitome *annos sexaginta octo* ist jedenfalls eine leicht erklärliche Entstellung der 72 Jahre, die Malalas p. 310 Bonn. gibt und die durchaus zu allen Nachrichten über Diocletian stimmen[4]).

1) Was Costas Hinweis auf Euseb. v. Const. IV 67 soll, ist unverständlich.

2) Das beweist wie im besonderen der Wortlaut bei Iulians Zeitgenossen Eutrop. IX 28, so im allgemeinen das Schweigen der gerade für Iulianus so reichlich fließenden Quellen, zu denen ja der Kaiser selbst gehört, der Caes. p. 315 seine Sympathie für Diocletian deutlich zum Ausdruck bringt.

3) Vgl. Mommsen, Ges. Schr. VI 330.

4) Die Gründe, mit denen Seeck, Gesch. d. Unt. d. ant. Welt I 407f. zu beweisen sucht, daß Diocletian bei seinem Tod etwa 90 Jahre alt gewesen sei, sind nicht überzeugend; daß wegen der Adoption Maximians durch Diocletian „der Altersunterschied von 18 Jahren, welchen die römischen Gesetze für die Adoption vorschrieben, zwischen ihnen wenigstens annähernd vorhanden war“, darf nicht vermutet werden, weil der Kaiser, wie im III. Jahrhundert überhaupt (s. Mommsen, Staatsr. II[3] 751f.), so schon sehr früh im Hinblick auf die Adoption (Mommsen, Staatsr. II[3] 1137f.) *legibus solutus* ist. Dafür daß Maximian jünger war als Seeck meint, spricht die von Costa, Diz. epigr. II 1875 mit Recht

Preuß (a. a. O. 169) meint, es habe in Constantins Natur gelegen, daß er dem Diocletian nach dessen Tode „durch hämische Reden vergalt und sein Andenken gern der Vergessenheit oder Verunglimpfung preisgegeben sah“. Eine genauere Betrachtung der Quelle zeigt aber, daß das Gegenteil wahr ist. Nichts kann die Unechtheit der Oratio ad sanctum coetum besser beweisen als deren c. 25, dessen unleugbare Gehässigkeit durchaus in Widerspruch zu Constantins Worten bei Eusebius v. Const. II 51 steht [1]). In tiefer Ergriffenheit, unter Anrufung Gottes zum Zeugen, spricht hier der Kaiser von dem Ereignis, das seiner Meinung nach den Entschluß zur Christenverfolgung in Diocletian zur Reife brachte; die Worte *ὁ δείλαιος, ὁ ἀληθῶς δείλαιος* zeigen Constantins schmerzliches Mitgefühl mit seinem Wohltäter und daß ihm dessen Schuld nur als jene erschien, die in der Dramaturgie die tragische heißt. Andererseits geht aus der christlichen Überlieferung hervor, daß Constantins Sympathie für seinen großen Vorgänger bei den Christen begreiflicherweise keinen Anklang finden konnte. Nicht lange vorher war die Kirchengeschichte des Eusebius erschienen, in der jener schon beinahe verschollene Kaiser Philippus die rühmendste Erwähnung erfuhr [2]). Der zwar nicht gebildete, aber bildungsfreundliche und bildungshungrige Constantin hat dieses Buch natürlich gelesen; wer möchte bezweifeln, daß ihn, der in so unerhörter Weise die Beziehungen des Staates zur Kirche umgestaltete, die Persönlichkeit desjenigen seiner Vorgänger gefesselt hat, in dem er nach der Schilderung des Eusebius einen Vorläufer im Christentum erblicken mußte? Erinnert man sich nun daran, daß Philippus 1) consekrirt

---

geltend gemachte Stelle Paneg. VI 11. Endlich ist Diocletians Abdankung bei einem Alter von 61 Jahren nicht befremdlich. Es würde für Seecks Ansicht sprechen, wenn Domaszewski, Bonn. Jahrb. 117, 191 mit Recht im *Licinius Diocletianus* der Inschrift CIL V 856f. den Kaiser erkennte; doch ist das um so weniger anzunehmen, als Diocletian nirgends den Namen Licinius führt. Das einzige neue Argument, das Costa a. a. O. 1873f. für das Jahr 313 als Todesdatum vorbringt, ist der Erlaß des Daza bei Euseb. IX 10, 8, wo es heißt: *τῶν θειοτάτων Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ, τῶν γονέων τῶν ἡμετέρων* usw.; *θειότατος* heißt aber *sacratissimus* und niemals *divus*, welches fast immer mit *θεός*, selten mit *θεῖος* (im Positiv) übersetzt wird (vgl. Magie, De voc. sollemn. p. 31. 66).

1) V. Const. II 49 ist ganz allgemein gehalten und läßt darum nach keiner Richtung einen Schluß zu.

2) Hist. eccl. VI 34; vgl. VI 36, 3 und 39, 1.

worden ist und daß er 2) vor Constantin nicht hat consekrirt werden können, so ist die Annahme wohl zulässig, daß Constantin, um den Christen für die Versetzung des Diocletian unter die Götter, die er mit Recht als eine Pflicht der Pietät ansah, eine Genugtuung zu gewähren, vielleicht auch, damit die Altgläubigen aus der Consekration des größten Christenverfolgers keine falschen Hoffnungen schöpfen sollten, mit Diocletian auch die Philippi consekrirt hat. Eine wertvolle Unterstützung findet diese Ansicht durch die von Margarete Bieber, Röm. Mitt. XXVI 1911, 231 ff. aus rein kunstkritischer Betrachtung gewonnene Überzeugung, daß in zwei Medaillons des Constantinsbogens der Kopf des Philippus erhalten ist; wie umgekehrt der von Sieveking, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1239 gegen Frl. Bieber geltend gemachte Einwand vielleicht durch die vorstehenden rein historischen Ausführungen behoben ist[1]). Da die Consekration an sich dem christlichen Empfinden des IV. Jahrhunderts bekanntlich nicht anstößig erscheint — wahrscheinlich gab ihr der Christ mit einer Art Reservatio mentalis einen andern Inhalt —, so mochte diese Seite das Verfahren Constantins willig hinnehmen. Solange kein unverhoffter Inschriftenfund uns eines Besseren belehrt, dürfte die dargelegte Combination jedenfalls die wahrscheinlichste Lösung der Frage sein.

IV. Die Aufhebung der aurilustralis collatio und das *ἀερικόν*.

Daß Kaiser Anastasius I. die aurilustralis collatio aufgehoben hat, wird von Lécrivain[2]) mit Unrecht bezweifelt. Seine Behauptung, daß Euagrius nur von der Aufhebung der Prostituirtensteuer spreche, ist falsch; Euagrius III 39 spricht vielmehr von der *τοῦ καλουμένου χρυσαργύρου ἐς τέλεον κωλύμη*, erzählt weiter, daß diese Steuer *ἐπέκειτο δὲ ἑτέροις τε πολλοῖς ἐξ ἐράνου τὴν τροφὴν πορίζουσι καὶ ταῖς ἀπεμπωλούσαις τὴν ὥραν τοῦ σώματος κτλ.* und berichtet sodann, daß Anastasius *τὸ πρᾶγμα . . τεθέσπικε καθάπαξ ἀναιρεθῆναι.* Die Ausdrücke *ἐς τέλεον* und *καθάπαξ* (= ganz und gar) zeigen deutlich, daß Euagrius die Aufhebung der ganzen Steuer meint; dasselbe geht aus den hochtönenden Versen hervor, in denen Priscian[3]) die Maßregel des Kaisers preist. Das Angeführte würde

1) Danach ist Real-Encykl. X 767 zu berichtigen.

2) Mélanges Boissier (1903) 334.

3) Paneg. in Anast. 149—170.

zur Widerlegung von Lécrivains Ansicht genügen; dazu kommen aber noch Zosimus[1]), Theodorus Lector, dessen diesbezügliches Fragment die Aufhebung der Steuer ohne Einschränkung berichtet[2]), sowie Josua Stylites, die Chronik von Edessa und Cyrillus von Scythopolis, drei bisher für unseren Gegenstand nie in ihrer Gesamtheit benützte Quellen von höchstem Wert, auf die ich unten bei Erörterung der Datirung zu sprechen komme.

Die, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, völlig unhaltbare Ansicht Lécrivains ist durch dessen mißverständliche Auffassung von Iustinians Novelle 43 vom 17. Mai 537 bedingt worden. Diese Novelle ruft eine Bestimmung des Kaisers Anastasius in Erinnerung, derzufolge nur 1100 der Sophienkirche gehörende Werkstätten, deren Inhaber als *lecticarii* für den Leichenbestattungsdienst herangezogen wurden, von den den *ἐργαστήρια* der Hauptstadt auferlegten Lasten befreit sein sollten. Wie Lécrivain dazu kommt, in diesen *λειτουργίαι* oder *τέλη* die aurilustralis collatio zu erblicken, ist unverständlich. Vielmehr handelt es sich hier zweifellos, außer um die persönlichen *munera*[3]) der Lokalinhaber um das berühmte *ἀερικόν*, die allgemeine Gebäudesteuer[4]), die selbstverständlich, und wie übrigens auch ausdrücklich bezeugt ist, auch auf den als Werkstätten dienenden Lokalen lastete[5]). Die von Ducange[6]) gegebene Erklärung,

1) II 38, 4; vgl. Mommsen, Byz. Ztschr. XII 1903, 533.

2) II 53 = Anecd. Paris. II 109 Cramer: *Ἀναστάσιος ἀνέστειλεν τὸ χρυσάργυρον κτλ.* Theodorus Lector wird, soviel ich sehe, unter den neueren Bearbeitern des Gegenstandes nur von Oehler, Real-Encykl. I 2067 benützt, obwohl sein Zeugnis älter und daher wertvoller ist als das des allgemein citirten Euagrius.

3) Über sie Kornemann, Real-Encykl. IV 464—466. Stöckle, Spätröm. u. frühbyz. Zünfte 11—16.

4) Als solche ist das *ἀερικόν* von Monnier, Nouv. rev. hist. de droit 1892, 508—511 erkannt und meines Erachtens erwiesen worden. Daß es sich in Iust. nov. 43 um eine Gebäudesteuer handelt, wird in erster Linie durch den auf die Mietzinse bezüglichen Passus in § 3 zur Gewißheit; was hätte der hingegen mit der aurilustralis collatio zu schaffen?

5) So sagt eine Constitution des Honorius vom J. 400 (cod. Theod. XI 20, 3): *ex horreis, balneis, ergasteriis, tabernis. — pensio conferatur.* Von der *superindictio* zur Gebäudesteuer (vgl. Monnier 507), die dieses Gesetz verfügt, wird Rom noch ausgenommen, von der im J. 416 durch cod. Theod. XI 5, 2 ausgeschriebenen dagegen nicht mehr. Also zahlte damals Rom und um so eher auch Constantinopel das *ἀερικόν*.

6) Glossarium med. et inf. Graec. s. v. *ἀερικόν*.

das *ἀερικόν* heiße so, *quod supra solitum canonem exigebatur*[1]), hängt selbst völlig in der Luft; für richtig halte ich dagegen die von Monnier a. a. O. 509: . . . *l' ἀερικόν tirait son nom du procédé employé pour en établir la quotité. On comptait les ouvertures des maisons, comme on fait aujourd' hui* — in Frankreich — *pour l' impôt des portes et des fenêtres.* Mit den Gewerben als solchen hatte diese Steuer nur durch die Art ihrer Beitreibung etwas zu tun, die sich aus der citirten Novelle ohne Schwierigkeit ergibt. Sie muß nämlich durch die Zunftvorstände und zwar so erfolgt sein, daß jede Zunft an den Fiskus einen festen Betrag abzuführen hatte, für den sie corporativ haftete und der entsprechend dem für die Leistung der *munera* geübten Vorgang[2]) auf die steuerpflichtigen *ἐργαστήρια* ihrer Mitglieder repartirt wurde. Sehr oft waren die *ἐργαστήρια* Mietlokale, deren einflußreiche Besitzer, Kirchen, Klöster, Wohltätigkeitsanstalten, kaiserliche *domus*, gloriose und andere Würdenträger, sich vielfach Immunität für das Objekt zu erschleichen gewußt hatten, so daß die in der Steuerpflicht Verbliebenen „dreifach, vierfach, ja sogar zehnfach“ belastet waren; eben diesen Unfug will die Novelle beseitigen. Uns lehrt dieser Mißbrauch, daß die Steuer den Gewerbetreibenden direkt nur dann traf, wenn er zugleich Besitzer seines Lokals war; war er das nicht, so erfolgte die Einhebung durch den Zunftvorstand entweder unmittelbar vom Besitzer oder — wie es scheint, nur im exekutiven Verfahren, wenn die Zahlung durch den Besitzer nicht zu erreichen war — durch *τὰ τέλη τρέπειν εἰς στεγονόμια*, d. h. der Steuerbetrag wurde durch den Zunftvorstand bei dem im Gegensatz zum Besitzer seiner Jurisdiktion unterstehenden Mieter durch Beschlagnahme des äquivalenten Teils der Lokalmiete eingehoben, bevor die letztere an den Vermieter abgeführt wurde[3]). Natürlich werden sich die Besitzer durch eine

1) Procop. anecd. 21, 1 sagt nur, daß durch das *ἀερικόν* die gesamten Steuereingänge der Prätorianerpräfektur (*per Orientem*) sich jährlich um mehr als 3000 Pfund Goldes erhöhten, nicht aber, daß das *ἀερικόν* ein Zuschlag sei.

2) Über diesen Kornemann, Real-Encykl. IV 466.

3) Iust. nov. 43, 1 § 3: *ταῦτα πάντα κωλύοντες τόνδε τὸν θεῖον τίθεμεν πραγματικὸν τύπον, τήν τε ἐκπτώσεως ἀπειλοῦντες ποινὴν ἅπασιν ὁμοίως ἐφεξῆς τοῖς ὑπηκόοις, εἰ κωλύσαιεν τοὺς ἑκάστου συστήματος προστάντας τὰ νενομισμένα καὶ ἄνωθεν τεταγμένα τέλη λαμβάνειν ἢ* πειρᾶσθαι *τὰ τέλη τρέπειν εἰς στεγονόμια, ἀλλ' ἕκαστος ἀπολαυέτω μὲν τῆς τῶν στεγονομίων εἰσφορᾶς, συγχωρείτω δὲ τὰ ἐργαστήρια λειτουργεῖν τὰ συνήθη τε καὶ νενομισμένα.* Den

entsprechend hohe Mietsumme schadlos gehalten haben; die Erleichterung, die den für die Leichenbestattung in Anspruch genommenen Gewerbetreibenden durch den Verzicht des Staates auf die Besteuerung ihrer *ἐργαστήρια* eingeräumt war, bestand daher in der Geringfügigkeit der von ihnen zu entrichtenden Miete, während der Nutzen der mißbräuchlich errungenen Steuerfreiheit für den Besitzer darin gelegen war, daß er den Mietbetrag nur um einen Bruchteil des Steuerbetrags oder gar nicht verminderte.

Daß entgegen der Behauptung des Prokop[1]) nicht erst durch Iustinian das *ἀερικόν* eingeführt worden ist, sondern viel früher, ist schon von Monnier a. a. O. 508 f. gezeigt worden; einen weiteren Beleg für diese Tatsache gewinnen wir durch die in Rede stehende Novelle, deren § 3 ausdrücklich von *τὰ νενομισμένα καὶ ἄνωθεν τεταγμένα τέλη*[2]) und gleich darauf von *τὰ συνήθη τε καὶ νενομισμένα* spricht; darunter könnte eine innerhalb des letzten Jahrzehnts eingeführte Steuer unmöglich gemeint sein.

Es ist also daran festzuhalten, daß die aurilustralis collatio unter Anastasius aufgehoben worden ist. Die neueren Philologen und Historiker enthalten sich entweder, wie Seeck, Real-Encykl. IV 376 einer genaueren zeitlichen Bestimmung[3]), oder sie setzen die Maßregel ohne Angabe eines Grundes ins Jahr 501[4]). Dieser Ansatz geht,

---

Sinn dieser Worte hat der Verfasser des Authenticum nicht verstanden; er legt sich daher einen anderen zurecht und gibt für *πειρᾶσθαι temptaverint* (Auth. 44), indem er dieses dem vorhergehenden *εἰ κωλύσαιεν* = *si prohibuerint* coordinirt. Seinem Beispiel folgen die modernen Übersetzungen in den Novellenausgaben der Brüder Kriegel und von Schoell und Kroll, indem sie für *πειρᾶσθαι conentur* sagen. In Wirklichkeit ist *πειρᾶσθαι* natürlich mit dem unmittelbar vorausgehenden *λαμβάνειν* coordinirt und das Subjekt zu beiden die Zunftvorstände; daß auch grammatisch ohne Textänderung schlechterdings nichts anderes möglich ist, hat Prof. Radermacher die Güte, mir zu bestätigen.

1) Anecd. 21, 2.

2) *definita et antiquitus ordinata tributa* übersetzt richtig Auth. 44.

3) Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verf. I 287 A. 236 citirt zwar die dem Nichtorientalisten damals allein zugänglichen Auszüge in der Bibliotheca orientalis des Assemani, enthält sich aber, wahrscheinlich aus Unkenntnis des Werts dieser Quellen, der Zustimmung.

4) So Humbert bei Daremberg-Saglio II 1133. Monnier a. a. O. 133 f. A. Oehler a. a. O. Es ist bemerkenswert, daß Monnier den alten Fleury, der vor mehr als zwei Jahrhunderten immerhin besser nach Cyrill. Scythopol. die Aufhebung des *χρυσάργυρον* ins J. 499 gesetzt hatte, dahin

wie wenigstens Mommsen[1]) nicht entgangen ist, lediglich auf Theophanes a. m. 5993 zurück, dessen Weltjahr 5993 in seinem größeren Teile allerdings dem Jahre 501 n. Chr. entspricht. Die Worte des Theophanes aber sind wörtlich aus Theodorus Lector übernommen; der Wert seines Ansatzes ist Null, da jeder, der den Theophanes kennt, auch weiß, daß er solche Notizen, die in seiner Quelle nicht zeitlich genau fixirt sind, nach seinem Gutdünken unter ein beliebiges Jahr innerhalb der von seiner Quelle gezogenen Grenzen einreiht[2]). Den wirklichen Zeitpunkt der Aufhebung des *χρυσάργυρον* geben uns dagegen zwei zuverlässige syrische Quellen, von denen die eine, die Chronik des Josua Stylites[3]), von einem unmittelbaren Zeitgenossen herrührt, während die andere, die Chronik von Edessa, obwohl vielleicht auch die hierher gehörende Stelle wie die ganze Partie nur ein Auszug aus Josua ist[4]), durch die anderwärts bestätigte Angabe des Monats, in welchem die Maßregel erfolgte, von Bedeutung ist. Die Chronik des Josua sagt[5]):

> „Im Jahr 809 . . . wurde ein Edikt des Kaisers Anastasius veröffentlicht, daß das Chrysargyron, welches die Handwerker alle vier Jahre einmal entrichteten, erlassen werden und daß sie von den Abgaben befreit sein sollten; nicht bloß für die Stadt Orhai, sondern für alle Städte des römischen Reiches wurde dieses Edikt ausgegeben."

---

berichtigen zu können glaubt, daß es *fut remis par Anastase en 501* (*et non pas en 499*).

1) Byz. Ztschr. XII 1903, 533 A.

2) Vgl. de Boor, Byz. Ztschr. I 1892, 592.

3) Auf sie hat Nöldeke, Byz. Ztschr. XIII 1904, 135 aufmerksam gemacht — leider vergebens, denn bei Willems, Droit public[7] (1910) 625, im neuen Lübker s. v. collatio und sogar infolge eines seltsamen Versehens bei Louis Bréhier, Byz. Ztschr. XXI 1912, 253, der die mir nicht zugängliche, russisch geschriebene Byzantinische Geschichte von Kulakowskij tadelt, weil sie mit Recht dem Josua folgt, ist wieder das Datum 501 zu lesen. Nöldeke seinerseits stützt sich ausschließlich auf Josua und kann daher das Ereignis nur auf ein Jahr genau, Okt. 497 — Sept. 498, datiren.

4) Daß sie mehr bietet als der auf uns gekommene Josua-Text, ist bei dessen Beschaffenheit kein Gegenbeweis. S. Hallier, Texte und Unters., hrsg. von Harnack und Gebhardt IX 1, 33.

5) p. 26 § 31 Wright, statt dessen englischer ich die deutsche Übersetzung von Hallier a. a. O. S. 28 citire.

In der Chronik von Edessa heißt es[1]):

„Im Monat Jyar des Jahres 809 wurde das Chrysargyron den Werkleuten auf der ganzen Erde[2]) erlassen.“

Das Jahr 809 der Seleucidenaera beginnt am 1. Oktober 497 n. Chr., der Jyar entspricht unserem Mai. Die Tatsache selbst und die Monatsangabe erfährt eine erwünschte Bestätigung durch die vita s. Sabae des trefflichen Hagiographen Cyrillus von Scythopolis[3]), der aber, so wie er uns vorliegt, in der Angabe des Jahres abweicht. Cyrillus berichtet nämlich (c. 54), daß der hl. Sabas vor seiner im Mai der fünften Indiktion, d. i. J. 512, erfolgten Abreise von Constantinopel (p. 305 B) den Kaiser um Nachlaß der den *pii loci* und *possessores* von Jerusalem auferlegten *adiectio*[4]) gebeten und hierbei einleitend bemerkt habe: *πᾶσα ἡ τῶν Ῥωμαίων πολιτεία τῇ ὑμετέρᾳ εὐχαριστεῖ γαληνότητι ἐλευθερωθεῖσα ἤδη πρὸ δεκατριῶν τούτων χρόνων τῆς ἀδικωτάτης τοῦ χρυσαργύρου συντελείας* (p. 303 B. C): diese Angabe führt also auf den Mai 499. Ein so ausgezeichneter Schriftsteller Cyrillus auch ist, so muß man doch das Zeugnis des Josua und der Chronik von Edessa vorziehen und die Aufhebung der aurilustralis collatio auf Mai 498 datiren; ob für *δεκατριῶν* im Text der v. Sabae *δεκατεσσάρων* zu schreiben ist, läßt sich keinesfalls ohne Prüfung der Handschriften entscheiden.

Wien. ERNST STEIN.

---

1) p. 28 = p. 118 n. 74 Hallier.

2) Das ist eine vom Standpunkt des Schreibers verzeihliche Übertreibung, da im italienischen Königreich die aurilustralis collatio weiter erhoben wurde (Cassiod. var. II 26. 30).

3) In Ecclesiae Graecae Monumenta ed. Cotelerius, vol. III (1686).

4) Vgl. Monnier a. a. O.

ZUR COMPOSITION DER „FRÖSCHE“.

Ein jüngst unternommener Versuch[1]), den sogenannten Agon der „Frösche“ (V. 895—1098) zu erweisen als ein für die zweite Aufführung gedichtetes und in die erste Fassung eingeschobenes Stück, lockt zur Nachprüfung, um so mehr, als hier die Technik des Künstlers in Frage gestellt wird; denn die Verbindung des Neuen mit dem Alten sei nicht recht gelungen, und auch dieser Dichter habe „flicken“ müssen, um seine *κωμῳδία* doch noch in leidlich passendem Gewande dem Publikum vorführen zu können.

Wenn dem ersten Teil der „Frösche“ als Thema die *κατάβασις Διονύσου εἰς Ἅιδου* zugrunde liegt, so dem durch die Parabase vom ersten geschiedenen zweiten der Wettstreit der alten und neuen Kunst in ihren Vertretern Aischylos und Euripides, bis der Ausgang ein neues, mit der ursprünglichen Tendenz des Stückes schwer vereinbares, aber packendes Motiv bringt: nicht, wie damals beabsichtigt, der moderne, sondern der alte Dichter wird von Dionysos an das Licht des Tages geführt, nicht des Artisten, vielmehr des großen Erziehers bedarf Athen zur Stunde. Den Gang dieser Handlung gilt es zu analysiren.

Jenen beiden Teilen doch einen gewissen Zusammenhang zu schaffen, zugleich um den zweiten zu exponiren[2]), dient der Sklavenprolog V. 738 ff.: aus einem Gespräch über die Vorgänge hinter der Scene, die sich während der Parabase abgespielt haben (738—42), entwickelt sich eine die kommenden Ereignisse vorbereitende Erzählung: Pluton wird sogleich zwischen den streitenden Dichtern veranstalten *ἀγῶνα καὶ κρίσιν κἄλεγχον αὐτῶν τῆς τέχνης* „Wettkampf und Entscheidung durch Prüfung“ (785); von einem *ἀγών* sprechen auch Aischylos (867) und Dionysos (873), *διαγωνίζεσθαι* will unter Umständen auch Sophokles (794); wenn also auch der Chor verkündet (882)

νῦν . . ἀγὼν σοφίας ὁ μέγας χωρεῖ πρὸς ἔργον ἤδη,

so greift er nur die Worte der anderen auf, und daß diese Ankündigung vom Beginn des Epirrhema, dem Beginn des Wett-

1) Eduard Fränkel, Der Agon in den Fröschen des Aristophanes. Sokrates 1916, Jahresberichte des Philolog. Vereins S. 134.

2) Vgl. Fränkel a. a. O. S. 134.

kampfes, durch ein Stückchen Handlung getrennt ist, verschlägt nichts, spricht doch der Gott schon vorher (873) vom *ἀγὼν ὅδε*: er steht eben allen als gegenwärtig vor Augen. Exponirt wird weiter der Ort der Handlung (*ἐνταῦθα* 796), die Person des Schiedsrichters (Dionysos 810), die Art des Kampfes: Instrumente werden dabei eine Rolle spielen, nämlich eine Wage, Lineale, Ellen, Formen, Lote und Keile, da Euripides die Stücke *κατ᾽ ἔπος* durchprüfen will. Der Gedanke, der Kunst sozusagen mit Hilfe der Mathematik beizukommen, geht wie billig vom „Dichter der Aufklärung“ aus; später aber macht der Gang der Handlung eine Änderung dieses Planes nötig: durch den zweiten Waffengang ist Euripides so mitgenommen worden, daß nicht er, sondern der triumphirende Aischylos ausruft (1365): *ἐπὶ τὸν σταθμὸν . . αὐτὸν ἀγαγεῖν βούλομαι*, und da diese Situation Aischylos den Sieg bringen sollte, so durfte von all jenen Instrumenten nur noch die Wage erwähnt und verwendet werden, denn nur die Prüfung des *βάρος ῥημάτων* konnte eine Entscheidung in seinem Sinne herbeiführen. Das spricht er denn auch selbst deutlich im folgenden Verse aus:

ὅπερ ἐξελέγξει τὴν ποίησιν νῷν μόνον.

Aber warum werden dann an jener ersten Stelle so viele Instrumente erwähnt? Des Spaßes wegen, den die Bemerkungen des Gegenspielers noch unterstreichen.[1])

Unsere Spannung auf den kommenden Akt hat der Dichter noch durch ein Chorlied verstärkt (814 ff.), das wie nicht selten Stasima der Tragödie (z. B. Hippol. 767) auf das Bevorstehende hinzeigt: dieses aber spiegelt in seinen vier Strophen den Gang der nachher durchgeführten Aktion so genau wider, daß es gebieterisch für die Einheitlichkeit der ganzen Scene zu sprechen scheint. Das zeigt folgender Überblick:

1. (814 ff.) Aischylos wird bei den Vorbereitungen des Gegners auf den Wortkampf in leidenschaftlichsten Zorn geraten: der Ankündigung entspricht V. 830—59; vgl. besonders *χόλος* 814, *μανία*

1) Beliebig gewähltes anderes Beispiel für diese Art, unbekümmert um die Folgen allein die Wirkung des Augenblickes zu berücksichtigen: bei der Aufzählung der dem Dionysos bevorstehenden Abenteuer erwähnt Herakles (137 ff.) 1. die Überfahrt über den See, 2. das Zusammentreffen mit den Ungeheuern, 3. den Anblick der Verbrecher im Schlamm, von denen sechs Kategorien aufgezählt werden, 4. die Begegnung mit den Mysten. 1, 2 und 4 werden nachher geschildert, über 3 setzt sich der Dichter mit einem Witz hinweg (273 ff.).

816 mit ὀργή 844. 855. 856 κότος 844, ἐριβρεμέτας 814 mit τυφώς 848 χάλαζαι 852.

2. (818 ff.) Es wird ein Kampf hochtrabender Worte mit Spitzfindigkeiten sein, wenn Euripides sich gegen Stil und Gedanken des Aischylos wehrt: vgl. die Rede des Euripides im Epirrhema V. 907 ff., im besonderen λόγοι ἱππόλοφοι 818 ῥήμαθ' ἱπποβάμονα 821 mit ῥήματα ἔχοντα λόφους 925, ῥήμαθ' ἱππόκρημνα 929.

3. (822 ff.) Aischylos aber wird mit der Leidenschaft eines Raubtieres, der Kraft eines Giganten wuchtige Worte gegen ihn schleudern: vgl. das Antepirrhema, auch die einleitenden Chorverse 992 ff., im bes. V. 824 f. mit 1003 f.

4. (826 ff.) Dann (ἔνθεν δή) wird Euripides versprüfend, wortspaltend Redeschwulst mit spitzer Zunge niederkämpfen: gemeint sind V. 1119 ff., vgl. im bes. ἐπῶν βασανίστρια 826 (vgl. 802) mit τὸ πρῶτον τῆς τραγῳδίας μέρος βασανιῶ 1120 (∾ 1123).

So fest verkettet sind Einleitung, „Agon" und das folgende Epeisodion; vom weiteren Verlauf der Handlung sollten wir noch nichts erfahren.

Die Parteien erscheinen und haben das bereits angekündigte vorbereitende Wortgefecht; dann erklärt Euripides sich zu allem möglichen bereit (860): es soll ihm gleich sein, in welcher Reihenfolge man auftritt, gleich, ob Verse, Lieder oder das eigentliche Wesen der Tragödie zur Debatte stehen. Wie diese von Kock richtig erklärten Worte τὰ νεῦρα τῆς τραγῳδίας zu verstehen sind, zeigen die von Euripides selbst zur Prüfung vorgeschlagenen Stücke, nämlich die Bettlerdramen Telephos und Peleus, Aiolos, die Tragödie des Incests, Meleagros, der das unweibliche, freiheitliche Leben Atalantes zur Darstellung brachte. Also der sittliche Gehalt ist gemeint, und darin sind ja sogar der Aischylos und der Euripides der „Frösche" einig (1008), daß es die eigentliche Aufgabe der Tragödie sei βελτίους ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν, Streit ist nur über den Begriff dieses ἀγαθόν.

Dem großartigen musischen Kampf ziemt als Einleitung ein Gebet aller anwesenden Personen, jeder wendet sich an seine Gottheit, „Dionysos" und der Chor an die Musen — jener still, dieser in einem Liedstück, dessen Inhalt wieder auf das Folgende zielt (vgl. V. 881 mit 904) —, Aischylos an Demeter, Euripides an Aither. Der Bitte um das Erscheinen der Götter darf die Begründung nicht fehlen, sie wird durch V. 882 gegeben. Mit der Behauptung, dieses Gesang-

stück sei überflüssig, bestreitet man, daß der Dichter das Recht hat, seine Scene so wirkungsvoll wie möglich zu gestalten; gewiß bringt die darauffolgende *ᾠδή* (besser *στροφή* genannt) keinen neuen Gedanken, hier stand er eben unter dem Zwange der Form, denn der „Agon“ verlangte dasselbe Liedstück, das die Handlung vorher empfahl.

Wenn Euripides mit drei Stichworten alle Gebiete bezeichnet hatte, auf denen die Prüfung sich abspielen könne, so verwendet der Dichter in der Tat alle drei, und zwar hat er seinen Stoff so disponirt: den wichtigsten Punkt, den Euripides, seine Worte steigernd, zuletzt genannt hatte, die Erörterung des eigentlichen Wesens der Tragödie, glaubte er am eindrucksvollsten in einer gewaltigen epirrhematischen Scene behandeln zu können (895—1098), die Prüfung der Epe und Mele wird dann in zwei Trimeterscenen — mit den notwendigen lyrischen Einlagen — als weniger wichtig nachgebracht. Wie das Ganze durch Chorgebet, so wird jeder besondere Teil durch ein kleines Chorlied[1]) eingeleitet: 895. (992). 1099. 1251, auch die sich anschließende Wägscene: 1370. Daß Aischylos, nicht Euripides in jedem Waffengange als Sieger erscheint, wird — vom Inhalt abgesehen — dadurch erreicht, daß er jedesmal an zweiter Stelle spricht, seine Worte also stets die tiefere Wirkung haben. Schon diese gleichmäßig durchgeführte Antithese der beiden Concurrenten zeigt, daß die der epirrhematischen Scene folgenden jener im Bau angeähnelt worden sind; aber auch die innere Gliederung weist mehrmals eine parallele Anordnung auf: Euripides spricht zuerst über des Aischylos (908—35), später über seine eigene Kunst (937—79), Aischylos zunächst über seine (1013—61, freilich mit Unterbrechungen), dann über die des Euripides (1062—88); in der Liedprüfung singt jeder der beiden nacheinander zwei verschiedene Stücke zur Verspottung des andern (Euripides 1264, *ἑτέρα στάσις*[2]) *μελῶν* 1281; Aischylos 1309. 1330); im letzten

1) Hiervon entsprechen sich 895 und 992, die Responsion ist vollständig, wenn in der Strophe das sinnlose Wort *ἐμμέλειαν* mit Dindorf gestrichen wird; 1099 hat als Abschluß des Epirrhema größeren Umfang und besitzt selbst Strophe und Antistrophe; 1251 und 1370 stehen ohne entsprechende Stücke.

2) *στάσις μελῶν* hat natürlich mit *στάσιμον μέλος* nichts zu tun; vielleicht ist es etwa gleich *τάξις μελῶν* „Melodienreihe“. Jedenfalls ist *τάσις μελῶν* weder verständlich noch überliefert; denn wenn das Scholion sagt *Τιμαχίδας γράφει ὡς τῷ ὀρθίῳ νόμῳ κεχρημένου τοῦ Αἰσχύλου καὶ ἀνατεταμένως*, so bezieht sich das auf *νόμοι κιθαρῳδικοί* V. 1282, und *ἀνατετα-*

Gange endlich, der Prüfung des politischen Urteils, werden beiden zwei Fragen vorgelegt (1422. 1435), von denen die erste ihre Antwort sogleich findet, die zweite erst nach längerem Schwanken[1]) des Gefragten. Während aber in der kurzen Wägscene eine Gliederung überhaupt nicht erkennbar scheint, ist in der langen, welche die Prologe zu untersuchen hat, das Gleichgewicht der beiden Teile nicht vollkommen hergestellt: beide Gegner sind an der Erörterung des ersten aufgeworfenen Themas, der *ὀρθότης τῶν ἐπῶν* beteiligt (1119—96), Aischylos freilich nur kurz (1177—96), bei der des zweiten, der Versform, ist aber die aktive Person Aischylos allein (1197—1247).

Aber es steht noch der Nachweis aus, daß der „Agon“ tatsächlich eins der von Euripides angekündigten Themen behandelt. An der Hand einzelner Stücke, so hatte er vorgeschlagen, solle Gehalt und Wesen der Tragödie geprüft werden; ergänzend berichten die Verse 818 ff. 878 ff. 900 ff., hier werde der Kampf zweier Stile ausgefochten werden. Und ebendiesen Kampf der Stile, der im Drama niedergelegten Weltanschauungen, bringen Epirrhema und „Agon“, nur daß diese Darlegung, weil die Dichter selbst auf den Plan treten, verteidigend oder herausfordernd, einen durchaus persönlichen Charakter erhält, so daß Euripides beginnen kann (907)

καὶ μὴν ἐμαυτὸν μέν γε τὴν ποίησιν οἷός εἰμι,
ἐν τοῖσιν ὑστάτοις φράσω, τοῦτον δὲ πρῶτ᾽ ἐλέγξω.

Der Kern seiner Ausführungen ist: während sein Rivale in seinen Stücken die Zuschauer betrügt, weil er die Personen schweigen oder unverständliche Worte gebrauchen läßt, hat er selbst, von anderem abgesehen, Klarheit in Rede und Handlung gebracht, ja das Publikum rhetorisch und intellektuell gebildet. Aischylos erwidert: seine Dramen üben eine sittlich-kräftigende Wirkung aus, der erhabene Stil ist nur die Folge des erhabenen Gegenstandes, des anderen Stoffe dagegen sind unsittlich, seine Kunst macht die Menschen feige und schlaff. Und ganz wie Euripides gewünscht hatte, werden einzelne Dramen zum Belege herangezogen, so von Aischylos u. a. Hektoros Lytra, Niobe, Memnon, Persai, Hepta, von

μένος „hochgespannt“ ist eine Erklärung zu *ὄρθιος*; also wird mit Blaydes zu schreiben sein *ἀνατεταμένῳ*.

1) Von wem anders sollen die vortrefflichen Verse 1437—41. 1452—53 sein als von Aristophanes? Nur scheint sowohl hinter 1437 wie hinter 1442 eine Lücke zu sein, dort weil die Construction, hier weil der Sinn nicht vollständig ist, denn wir erwarten die Antwort des Dionysos: „Das ist wieder dummes Zeug“; worauf Euripides: „aber jetzt .....“

ihm selbst aber außer Bellerophontes, Stheneboia, Phaidra, Auge u. a. gerade die von ihm vorgeschlagenen Bettlerdramen (1063) und der gleichfalls als Beispiel genannte Aiolos (1081).

Die Zerlegung des Wettkampfes in mehrere aufeinanderfolgende Scenen bringt es mit sich, daß die Entscheidung möglichst lange hinausgezögert wird. So muß die epirrhematische Scene, anders als Agone sonst, ohne Resultat enden, wie es der Chor V. 1100 ff. ausdrücklich constatirt, überleitend zugleich zur folgenden Trimeterscene — überhaupt ist das Bestreben deutlich, das Auseinandergelegte wieder sorgfältig zu verknüpfen, vgl. die Verse 1248 ff. und 1364 ff. vor dem die neue Scene einleitenden Chorlied. Ebensowenig spricht der Schiedsrichter ein abschließendes Urteil über die Prologe oder die Lieder, und selbst als in der Wägscene des Aischylos Übergewicht so klar zutage getreten ist, bleibt die versprochene Krisis aus, Dionysos erklärt ausdrücklich (1411)

ἄνδρες φίλοι, κἀγὼ μὲν αὐτοὺς οὐ κρινῶ.

Abgesehen davon nämlich, daß Aischylos als Sieger im Streit proklamirt werden soll (erstes Motiv), hat der Dichter zwei andere unter den Händen, und es ist reizvoll, ihn bei der Arbeit zu beobachten: zweitens soll nämlich der Schluß des Stückes eine Wendung zur Gegenwart nehmen, drittens und eben um des zweiten Punktes willen soll statt Euripides Aischylos zur Oberwelt geleitet werden. Diese verschiedenen Fäden werden so verknüpft: um das zweite Motiv vorzubereiten, wird der Wettkampf über den ursprünglichen Plan hinaus um eine Prüfung des politischen Urteils verlängert (V. 1420 ff.), um das dritte dem Agon anzufügen, muß Pluton, der *ἀγωνοθέτης* (an dessen langem Schweigen nur modernes Empfinden Anstoß nimmt), wie ein *deus ex machina* an den eigentlichen Zweck der *κατάβασις* erinnern (V. 1414 ff.); nun war aber dieser Zweck, gerade Euripides der Unterwelt zu entreißen; da ändert der Dichter mit kühnem Griff die ursprünglichen Voraussetzungen und läßt Dionysos gegen die Wahrheit[1]) (vgl. V. 66 ff.) versichern

ἐγὼ κατῆλθον ἐπὶ ποιητήν . . .

ἵν' ἡ πόλις σωθεῖσα τοὺς χοροὺς ἄγῃ.

So hat er sich freie Bahn zu seinem Endziel geschaffen: die Not

1) Andrerseits ist es auch gegen die Wahrheit, wenn Euripides behauptet, Dionysos habe geschworen, gerade ihn mitzunehmen (1469 f.), wieder eine Voraussetzung *ad hoc*, nämlich gemacht, um einen Witz anzuhängen (1471).

der Gegenwart, die Hoffnung auf Erlösung aus all ihrem Jammer in einem ergreifenden Bilde zum Ausdruck zu bringen.

Sehen wir aber so den Dichter trotz allerlei Wendungen einem ganz bestimmten Ziele zusteuern, so scheint andrerseits — wenigstens auf den ersten Blick — ein Vers seine Dispositionen völlig umzuwerfen. Vor dem Gebet der beiden Gegner nämlich befiehlt Dionysos

εὔχεσθε δὴ καὶ σφώ τι πρὶν τἄπη λέγειν (885),

und es leuchtet ein, daß, wenn damit die Prüfung des Trimeter im Gegensatz zu der der Lieder gemeint ist, wie sie Euripides V. 862 in Aussicht stellte und wie sie erst V. 1119 beginnt, die epirrhematische Scene als fehl am Ort erscheint. Nun spielt ἔπος, das im Gegensatz zu λόγος das Wort nach seiner Form bezeichnet, in den „Fröschen" seine beiden wohlbekannten Rollen: es bezeichnet ebenso häufig „Wort" wie „Vers", griechisches Ohr hört eben beides darin, und es kommt nur auf den Zusammenhang an, welche Nuance gerade überwiegt. „Vers" müssen wir übersetzen z. B. κατ' ἔπος 802. 1407, τὸ ἔπος 1381 (wo freilich ῥῆμα 1379 correspondirt, also am besten „Spruch" passen würde), δύ' ἔπη 1410, τὰ ἔπη im Gegensatz zu μέλη[1]) 862, „Wort" dagegen z. B. in πειθώ, ἔπος ἄριστ' εἰρημένον 1395 vgl. 1161, ὀρθότης τῶν ἐπῶν 1181, πήχεις ἐπῶν 799. Gerade vom Epirrhema aber wird als von ἔπη unmittelbar vorher und nachher gesprochen: die Dichter sind fähig πορίσασθαι ῥήματα (?) καὶ παραπρίσματ' ἐπῶν 881, Aischylos geht daran συσκεδᾶν πολλὰς ἀλινδήθρας ἐπῶν 904, beide Male in der Bedeutung „Worte"; wenn also Dionysos sagt πρὶν τἄπη λέγειν, so sagt er nicht „bevor ihr die von Euripides vorgeschlagene Versprüfung zum Unterschied von der Liedprüfung vornehmt" — welchen Grund hätte er auch, jene Aufzählung V. 862 als bindend anzuerkennen und warum sollte das Gebet nicht vielmehr Einleitung des g a n z e n Wettkampfs sein? — sondern den Chorvers 881 aufgreifend meint er: „bevor ihr diese eure Worte vortragt".

Endlich scheint auch der letzte Anlaß hinzusinken, eine Überarbeitung des zweiten Teiles durch den Dichter[2]) anzunehmen. Bevor die subtilen Untersuchungen κατὰ Πρόδικον beginnen, be-

1) Interessant ist, daß auch μέλος in zwei Bedeutungen auftritt: allgemein „Lied" im Gegensatz zu „Vers" 862. 1248. 1364, speciell „Chorlied" im Gegensatz zu „Sologesang" 1329.

2) Als spätere Interpolationen sehe ich im zweiten Teile an 1132 bis 35 (tilgt v. Wilamowitz); 1257—60 (tilgt Kock); 1432 (fehlt VA).

ruhigt der Chor die Schauspieler über die geistige Verfassung des Publikums (das gerade dadurch besonders zur Aufmerksamkeit ermahnt wird, vgl. etwa Wespen 1013)

πάντ' ἐπέξιτον θεατῶν γ' οὕνεχ' ὡς ὄντων σοφῶν (1118).

Der Beweis für diese *σοφία* wird mit Hülfe folgender, damals so beliebter Zweiteilung geführt: erstens sind sie ihrer *μάθησις* nach auf der Höhe (1109—14), zweitens ihrer *φύσις* nach

αἱ φύσεις τ' ἄλλως κράτισται, νῦν δὲ καὶ παρηκόνηνται,

worin *νῦν* auf den jetzigen Augenblick gehen muß: jetzt, nach dem leidenschaftlichen „Agon“, sind sie scharf geworden (*παρωξυμμένοι* schol.), glühen sie vor Interesse. Daß sie nicht unter einem Mangel an Bildung (*ἀμαθία τις*) leiden, wie er allerdings für diese sophistischen Untersuchungen (vgl. *σοφισμάτων* 1104, *σοφόν* 1108) verhängnisvoll wäre, wird so begründet

οὐκέθ' οὕτω τοῦτ' ἔχει·

ἐστρατευμένοι γάρ εἰσι βιβλίον τ' ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιά.

Zweifellos ist *μανθάνειν*[1]) *τὰ δεξιά* = *γνῶναι τὰ λεπτά* 1111 (vgl. 1108) und bezieht sich auf das Verständnis der kommenden Scene (vgl. Fränkel a. a. O. S. 138), ebenso zweifellos aber, daß *βιβλίον* allgemein steht und nicht das Exemplar der „Frösche“ (gar in der ersten unverbesserten Auflage) meint, denn dessen Erwähnung paßt nicht in diese Deduktion, und das Fehlen des Artikels sagt auch deutlich, daß es sich nicht um ein bestimmtes Buch handelt. Also ist zu verstehen: Habt keine Furcht vor Unbildung des Publikums, damit steht es nicht wie früher (etwa zur Zeit der „Wolken“), die Zuschauer sind keine Abcschützen mehr (*ἐστρατευμένοι εἰσίν*), und da jeder heute ein Buch besitzt, d. h. literarischer Bildung beflissen ist, so versteht er die folgenden spitzfindigen Erörterungen.

Τὸ δρᾶμα τῶν εὖ καὶ φιλοπόνως πάνυ πεποιημένων· οὕτω δ' ἐθαυμάσθη . . . ὥστε καὶ ἀνεδιδάχθη ὥς φησι Δικαίαρχος. Nicht wie die „Wolken“ hat der Dichter sein Stück in neuer corrigirter Form vorzulegen brauchen, das Publikum verlangte es da capo, weil es in ihm ein Meisterwerk sah. Unser Urteil kann das der Athener nur bestätigen.

Charlottenburg. WALTHER KRANZ.

---

1) Derselbe Wechsel der Bedeutung wie hier zwischen *ἀμαθία* und *μανθάνειν* in V. 1444 f.: *οὐ μανθάνω* (verstehe)· *ἀμαθέστερόν πως* (weniger gebildet) *εἰπὲ καὶ σαφέστερον.*

PLOTIN ODER NUMENIOS?

Erste Abhandlung.

Im LI. Bande dieser Zeitschrift hat H. F. Müller eine der letzten plotinischen Schriften, Enn. I 1, behandelt und den Gedankengang meisterhaft dargelegt. Dasselbe Thema, die Affekte, hat Plotin auch in seiner 25. Schrift = Enn. III 6 behandelt, einer Schrift, die dadurch merkwürdig ist, daß sie aus zwei ganz heterogenen Teilen besteht, die in gar keinem Zusammenhang miteinander stehen. Die ersten fünf Kapitel enthalten eine vollkommen abgerundete und in sich geschlossene Abhandlung über die Affekte, während der zweite Teil nach Form und Inhalt einen ganz anderen Charakter zeigt. Um dies nachzuweisen, müssen wir versuchen, dem Gedankengange Plotins im ersten Teile der Schrift genau zu folgen und den Inhalt nach Möglichkeit klarzulegen. An Schwierigkeiten wird es dabei nicht fehlen.

Kap. 1. Plotin beginnt mit dem Satze: „Wenn wir sagen, daß die sinnlichen Wahrnehmungen keine Affekte sind, sondern Tätigkeiten und Urteile über die Affektionen, wobei die Affekte an etwas anderem entstehen, z. B. an diesem meinem Körper, die Beurteilung aber an der Seele vorgeht, ohne ein Affekt zu sein — denn sonst müßte wieder ein Urteil über das Urteil abgegeben werden und so fort bis ins Unendliche —, so würden wir nichtsdestoweniger auch hier eine Schwierigkeit haben, wenn das Urteil als solches nichts von dem Beurteilten enthält. Sonst, wenn es einen Eindruck bekommen hätte, wäre es afficirt worden." Da möchte man gleich mit Faust ausrufen: „Hier stock' ich schon, wer hilft mir weiter fort?" Wie kann ein Urteil etwas von dem Beurteilten enthalten, und wie kann ein solches einen Eindruck empfangen? Glücklicherweise können wir uns bei Plotin selbst darüber belehren, was er eigentlich meint. Er sagt nämlich Enn. VI 4 Kap. 6: „Der Urteilende ist immer derselbe Richter bei diesen und jenen Affekten, obwohl er selbst nicht afficirt wird, sondern der Körper." Nicht also das Urteil soll nichts von dem Beurteilten enthalten, sondern die urteilende Seele, die Urteilskraft, und wenn wir diese in den obigen

Satz einsetzen, wird er allerdings etwas verständlicher. Er enthält gleichwohl eine petitio principii; denn wenn gesagt wird: falls die Urteilskraft afficirt würde, müßte wieder ein Urteil über diese abgegeben werden und so fort, so setzt das voraus, daß das Urteil letzten Endes von etwas Unafficirtem abgegeben werden müsse, und das soll doch erst bewiesen werden. Doch hören wir weiter. Plotin fährt fort, es müsse auch über die sogenannten Eindrücke, *τυπώσεις*, gesprochen werden, bei denen der Vorgang ein ganz anderer sei, als gewöhnlich angenommen wird, ähnlich wie beim Denken, das doch auch zu erkennen vermöge, ohne irgendwie afficirt zu werden. Dann erklärt er es für seine Absicht, zu lehren, daß die Seele nicht derartigen Wandlungen und Veränderungen unterworfen sei, wie etwa das Erwärmen und Erkalten an den Körpern. Deshalb sei auch eine Untersuchung über den sogenannten leidensfähigen Teil der Seele, das *παθητικόν*, anzustellen, ob auch dieser unveränderlich sein oder ob ihm allein das Afficirtwerden zukommen solle. Vorher aber sollen die vorausliegenden Schwierigkeiten erledigt werden. „Denn wie kann unwandelbar sein, was vor dem leidensfähigen Teile, vor der Wahrnehmung und überhaupt vor der ganzen Seele liegt, wenn Schlechtigkeit in ihr entstehen kann, falsche Vorstellungen und Unwissenheit? Die Lust- und Unlustempfindungen ferner kommen doch der Seele zu, die sich freut und betrübt, die zürnt, neidisch, eifrig, begierig ist und überhaupt niemals Ruhe hält, sondern bei allem, was ihr zustößt, in Bewegung gerät und sich ändert. Wenn gar die Seele ein Körper ist und Ausdehnung hat, dann ist es nicht leicht, vielmehr ganz unmöglich, sie als unafficirt und unwandelbar aufzuzeigen in irgend etwas von dem, was an ihr vorgehen soll. Ist sie aber eine ausdehnungslose Wesenheit und muß auch die Unzerstörbarkeit ihr zukommen, so müssen wir uns wohl hüten, ihr derartige Affekte zuzuschreiben, damit wir ihr nicht unversehens auch die Zerstörbarkeit beilegen. Und mag nun das Wesen der Seele eine Zahl oder, wie wir sagen, ein Begriff, *λόγος*, sein, wie sollte ein Affekt entstehen an einer Zahl oder einem Begriffe? Man muß vielmehr annehmen, daß irrationale Vorgänge und affektionslose Affekte an ihr vorgehen und daß diese, die von den Körpern auf sie übertragen werden, gegensätzlich und nach Analogie zu erfassen sind, daß die Seele sie hat ohne sie zu haben und leidet ohne zu leiden. Auch ist die Art und Weise solcher Vorgänge zu untersuchen."

Dieses 1. Kapitel enthält die Proposition und die Disposition. Plotin will beweisen, daß die Seele ihrem eigentlichen Wesen nach den Affekten nicht unterworfen ist und keinerlei Veränderung erleiden kann. Da jedoch die Affekte nicht wegzuleugnen sind, die Seele auch bald gut, bald schlecht sein kann, so werden die angeführten Punkte in folgender Reihenfolge besprochen:

1. Wie kann Schlechtigkeit in der Seele entstehen? *Περὶ κακίας καὶ ἀρετῆς.* Kap. 2.
2. Die Lust- und Unlustempfindungen. *Οἰκειώσεις καὶ ἀλλοτριώσεις.* Kap. 3.
3. Der leidensfähige Teil der Seele. *Τὸ παθητικόν.* Kap. 4.

Daran schließt sich im 5. Kapitel eine ethische Schlußbetrachtung.

Kap. 2. „Zuerst ist über Laster und Tugend zu sprechen. Was geschieht dann, wenn man sagt, daß Schlechtigkeit in der Seele vorhanden sei? Wir sagen ja auch, daß man diese beseitigen müsse, als wenn das Schlechte in ihr etwas tatsächlich Vorhandenes wäre, und daß man Tugend dafür hineinbringen und sie schmücken und Schönheit hervorrufen müsse an Stelle der vorherigen Häßlichkeit.“ Wollte man nun mit den alten Philosophen annehmen, die Tugend bestände in der Harmonie, das Laster in der Disharmonie der einzelnen Seelenteile, so würde uns das nach Plotins Meinung nicht wesentlich fördern. Er behauptet, bevor die Teile in Disharmonie geraten könnten, müßte schon jeder Teil seine besondere, ihm eigentümliche Schlechtigkeit besitzen, und es könnte die Disharmonie nicht in der Weise entstehen, wie etwa bei einem Chore, wenn die einzelnen Sänger nicht richtig singen. Denn es komme nicht allein auf das Zusammensingen an, sondern darauf, daß jeder einzelne seine Stimme gut singe nach der gehörigen Melodie. Damit soll wohl ausgedrückt werden, daß ein Chor, der durch Unachtsamkeit der Sänger in Verwirrung geraten ist, wieder zur Harmonie gebracht werden kann; bestände aber die Schlechtigkeit der Seele in der Disharmonie der Teile, so würde niemals eine Harmonie daraus entstehen können. Dann würde es also unmöglich sein, Tugend an Stelle der Schlechtigkeit in die Seele zu bringen. Plotin verwirft also diese Lehre; er behauptet, wenn die Harmonie darin bestehen soll, daß jeder Seelenteil das ihm Zukommende verrichtet, so müßte vorher schon jeder Teil tugendhaft sein, bevor die Harmonie zustande käme, und ebenso müßte bei der Disharmonie schon vorher jeder Teil schlecht sein. Dann heißt es weiter: „Durch wessen

Gegenwart ist nun ein jeder Teil schlecht? Nun, durch die Gegenwart der Schlechtigkeit. Und durch wessen Gegenwart gut? Nun, durch das Vorhandensein der Tugend". Beim Lesen solcher Sätze gedenkt man unwillkürlich der Kritik jener Griechen, die nach des Porphyrios Zeugnisse Plotin einen seichten Schwätzer nannten. Das lautet doch gerade so, als wenn man auf die Frage: Wodurch wird ein Körper warm? antworten wollte: Durch die Anwesenheit von Wärme! Allerdings; wenn man aber statt dessen antwortete: Ein Körper wird warm infolge des Vorhandenseins der Sonne, der letzten Quelle aller Wärme auf Erden, so würde das doch wohl weniger ungereimt klingen. Und etwas Ähnliches hat Plotin im Sinne. Die Schlechtigkeit ist ihm hier nicht der abstrakte Begriff, sondern er meint damit letzten Endes die Materie. Denn diese ist nach der Lehre Plotins, der hierin durchaus dem Numenios folgt, die Wurzel und das Princip alles Bösen; sie ist die Schlechtigkeit an sich und so schlecht, daß alles, was nur im entferntesten mit ihr in Berührung kommt, von ihrer Schlechtigkeit erfaßt und erfüllt wird. Die Seele, die ja aus der intelligiblen Welt stammen soll, kann von vornherein nicht schlecht sein, sie kann es nur werden durch die Verbindung mit der Materie. Deshalb sagt auch Plotin Enn. I 8 Kap. 4: „Die Seele an sich ist nicht schlecht, noch auch wiederum ganz, in allen ihren Teilen, schlecht". Ich wähle diese Belegstelle deshalb, um zugleich an einem Beispiele zu zeigen, wie seltsam Plotin zuweilen den Platon citirt. Dieser sagt im Phaedrus 256 B: Die Liebenden leben glücklich *δουλωσάμενοι μὲν, ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δέ, ᾧ ἀρετή*. Das heißt also: die sich den Teil der Seele unterworfen haben, worin Schlechtigkeit entstand, befreit haben, worin Tugend entstand. Es ist dort in der mythischen Darstellung des Phaedrus von dem schlechten Seelenrosse, dem Vertreter des *ἐπιθυμητικόν* die Rede. Wenn aber Plotin a. a. O. auf die Frage: Welches ist die schlechte Seele? antwortet: *οἷόν*, *φησι*, *δουλωσαμένη μέν, ᾧ πέφυκε κακία ψυχῆς ἐγγίγνεσθαι*, so kann das nicht heißen, wie Müller in seiner deutschen Plotin-Ausgabe S. 58 übersetzt hat: „diejenige, sagt Plato, welche sich einen Menschen dienstbar gemacht hat, dem von Natur die Schlechtigkeit der Seele angeboren ist", sondern nur: diejenige, welche dienstbar geworden ist dem Teile der Seele, worin seiner Natur nach Schlechtigkeit entstehen kann. Plotin citirt hier also annähernd die Worte Platons, legt ihnen aber den entgegengesetzten Sinn unter. Es geht

aber auch aus dieser Stelle hervor, daß die Schlechtigkeit der Seele ausgeht von demjenigen ihrer Teile, der am engsten mit der Materie in Berührung gekommen ist, und das ist das platonische *ἐπιθυμητικόν*. Doch kehren wir zu unserem Texte zurück. Plotin fährt fort: „Wenn man nun sagte, bei dem denkenden Seelenteile, dem *λογιστικόν*, bestehe die Schlechtigkeit in der Unwissenheit, so würde man die Unwissenheit nur als Negation, nicht als etwas positiv Vorhandenes aussagen. Wenn aber auch falsche Vorstellungen in ihm enthalten sind, was doch am meisten die Schlechtigkeit bewirkt, wie kann man dann behaupten, daß nichts darin entstände und in dieser Hinsicht jener Seelenteil keine Veränderung erleide? Verhält sich nicht auch der mutartige Teil, das *θυμοειδές*, anders wenn er feige, anders wenn er mutig ist? Und der begehrende Teil nicht anders wenn er zügellos, anders wenn er maßvoll ist? Nun, wenn jeder Teil im Stande der Tugend ist, so werden wir sagen, daß jeder seinem Wesen gemäß auf die Vernunft hörend wirkt, und zwar erhält der denkende Teil seine Kraft vom Weltgeiste her, die übrigen von diesem, dem *λογιζόμενον*. Es ist aber das ‚auf die Vernunft hören' gleichsam ein Sehen, ohne daß dabei gestaltet wird, vielmehr ein Sehen und dabei wirkliches Sein. Denn wie das Sehen sowohl der Möglichkeit als der Wirklichkeit nach seinem Wesen nach dasselbe ist, seine Tätigkeit aber ist keine Veränderung, sondern sie tritt nur heran an das, wozu sie das Wesen hat, und ist wissend und erkennt ohne afficirt zu werden, so verhält sich auch der denkende Seelenteil zum Geiste: er sieht, und die Möglichkeit des Denkens besteht nicht darin, daß ein Abdruck im Innern entsteht, sondern er hat, was er sah, und hat es auch wieder nicht; er hat es nämlich durch das Erkennen; er hat es nicht, weil er aus dem Anblick keinen Eindruck empfangen hat, der etwa so aufzufassen wäre, als wenn man das Wachs bald in diese, bald in jene Form brächte." Den Vorgang beim Sehen scheint sich Plotin folgendermaßen vorzustellen: Das Auge wird durch einen Gegenstand der Außenwelt afficirt; dadurch wird die Sehkraft, *ὅρασις*, zur Tätigkeit herausgefordert und erzeugt eine Vorstellung, die dem gesehenen Gegenstande entspricht; dann aber muß noch der Verstand, das Denken, in Tätigkeit treten und die Vorstellung beurteilen und den Gegenstand bestimmen. Dabei bleiben die Sehkraft und die Denktätigkeit unverändert und empfangen keinen bleibenden Eindruck, ebenso wie auch die Erinnerung, auf die Plotin jetzt zu sprechen

kommt, nicht auf Grund von im Innern vorhandenen Abdrücken zustande kommen soll, sondern dadurch, daß die Seele so ihre Kraft erweckt, daß sie auch hat, was sie nicht hat. „Wie nun aber? War die Seele nicht eine andere, bevor sie sich erinnerte, und nachher wieder eine andere, wenn sie sich erinnert? Nun, wenn man will, vielleicht eine andere, aber keine veränderte, man müßte denn das ‚aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen' eine Veränderung nennen; es war vielmehr nichts hinzugekommen, sondern sie handelte lediglich ihrem Wesen gemäß. Überhaupt gehen die Wirkungen der immateriellen Dinge vor sich, ohne daß sie sich mit verändern, sonst würden sie zugrunde gehen. Sie bleiben vielmehr unverändert, und was durch ihre Tätigkeit afficirt wird, kommt den mit Materie verbundenen Dingen zu. Würde aber etwas Immaterielles afficirt werden, so würde es nicht zu bleiben vermögen, so wie beim Sehen, wenn die Sehkraft wirkt, das Auge afficirt wird, während die Vorstellungen den Gesichtsbildern analog sind." Zu ergänzen ist hier, daß bei diesem Vorgange die Sehkraft selbst unverändert bleiben und nicht afficirt werden soll. „Wie kann aber das *θυμοειδές* bald feige, bald mutig sein? Nun, feige ist es, wenn es nicht auf die Vernunft sieht, oder auf eine schlechte Vernunft hört, oder durch das Versagen der Organe, gleichsam durch den Mangel oder den schlechten Zustand der körperlichen Waffen, oder wenn es zu wirken verhindert und nicht bewegt, sondern gleichsam gereizt ist; mutig aber, wenn das Gegenteil der Fall ist. Hierbei findet keinerlei Veränderung noch ein Afficirtwerden statt". Nach Platons Lehre, der ja Plotin hier durchweg folgt, hat das *θυμοειδές* die Aufgabe, dem leitenden, denkenden Seelenteile gegen den begehrenden beizustehen und ihm bei dessen Bändigung behülflich zu sein; läßt es sich dagegen von diesem beeinflussen und fortreißen, so tut es nicht seine Pflicht, und dann ist es feige. „Der begehrende Seelenteil aber bringt, wenn er allein in Tätigkeit tritt, die sogenannte Zügellosigkeit zuwege; denn er tut dann alles allein, und die anderen Teile sind nicht zugegen, d. h. sie tun ihre Pflicht nicht; denn wären sie zur Hand, so wäre es ihre Aufgabe gewesen, jenen zu beherrschen und zu lenken; jener aber hätte sehend — d. h. wenn er auf die Vernunft gehört hätte — wohl anders gehandelt, zwar nicht ganz und gar anders, aber er hätte doch wohl einigermaßen Ruhe gehalten, wenn er nach Möglichkeit auf die anderen Seelenteile geschaut hätte. Vielleicht besteht die sogenannte Schlechtigkeit

dieses Seelenteiles vielfach auch im schlechten Zustande des Körpers, seine Tugend im Gegenteil, so daß in beiden Fällen nichts zu der Seele hinzutritt. Die Seele als solche soll also in jedem Falle unverändert bleiben und den Affekten nicht unterworfen sein, was im folgenden Kapitel noch näher ausgeführt wird.

Kap. 3. „Wie verhält es sich aber mit den Lust- und Unlustempfindungen? Wie können Trauer, Zorn, Lust, Begierde, Furcht nicht in uns befindliche und sich regende Veränderungen und Affekte sein? Man muß auch bei diesen folgendes auseinanderhalten: Wollte man behaupten, daß keine Wandlungen und starke Wahrnehmungen dieser in uns entstehen, so hieße das dem Augenschein widersprechen. Man muß dies vielmehr zugeben und zu ergründen suchen, was die Veränderung erleidet. Denn wenn wir von der Seele solches aussagen, so nehmen wir, scheint es, etwas Ähnliches an, als wenn wir sagen wollten, die Seele erröte oder erblasse, ohne zu bedenken, daß zwar auf Grund der Seele — infolge ihrer Verbindung mit dem Körper — diese Zustände eintreten, aber an dem von ihr verschiedenen Stoffe — dem Körper — vor sich gehen. Beim Eintritt der Vorstellung von etwas Häßlichem ist zwar die Scham in der Seele, aber während diese jene Vorstellung nur g l e i c h s a m hat (damit wir nicht mit Worten fehlgreifen), erleidet der Körper, der mit der Seele in Verbindung steht und nicht identisch ist mit dem Unbeseelten, eine Veränderung hinsichtlich des leicht beweglichen Blutes." Das Blut wird uns ins Gesicht getrieben, und dadurch entsteht die Schamröte. „Auch bei der sogenannten Furcht liegt der Ausgangspunkt in der Seele, die Blässe aber rührt daher, daß das Blut in das Innere zurücktritt. Ebenso findet bei der Freude das uns durchströmende Wohlgefühl, das zur Wahrnehmung kommt, am Körper statt, was an der Seele vorgeht, ist nicht mehr ein Affekt, und ebenso verhält es sich mit der Trauer. Auch bei der Begierde ist es verborgen, daß der Ausgangspunkt des Begehrens in der Seele liegt und daß die Wahrnehmung das von dorther kommende erkannte. Auch wenn wir sagen, daß die Seele sich bewege in Begierden, Schlüssen, Vorstellungen, so meinen wir damit nicht, daß sie selbst dabei hin- und herschwanke, sondern daß die Bewegungen von ihr ausgehen. Denn auch wenn wir das Leben eine Bewegung nennen, wollen wir damit keine Veränderung bezeichnen, sondern die Energie eines jeden Teiles ist sein naturgemäßes, sich gleichbleibendes Leben. Das Ergebnis ist genügend: Geben wir zu, daß die Energien, das

Leben, die Begierden keine Veränderungen sind, daß die Erinnerungen nicht infolge bleibender in der Seele hervorgebrachter Eindrücke, die den Siegelabdrücken zu vergleichen wären, zustande kommen, daß ferner das Zustandekommen der Vorstellungen nicht so aufzufassen ist, wie wenn Wachs in verschiedene Formen gebracht wird, so müssen wir auch zugeben, daß überall bei allen genannten Affekten und Bewegungen die Seele ihrem Substrat und ihrem Wesen nach sich gleichbleibt, und daß Tugend und Laster nicht so an der Seele entstehen, wie das Schwarze und Weiße oder das Warme und Kalte am Körper, sondern daß auf die angegebene Weise an beiden ganz und gar das Gegenteil stattfindet."

Hiermit glaubt Plotin der Propositio gemäß nachgewiesen zu haben, daß die Seele nicht derartigen Veränderungen unterworfen sei, wie sie etwa beim Erwärmen und Erkalten an den Körpern vor sich gehen. Einer solchen Auffassung widerspricht aber die Annahme eines besonderen leidensfähigen, also afficirbaren Teiles der Seele, des sogenannten Pathetikon. Diese Lehre stammt wahrscheinlich von Numenios; denn dieser hat nach Chalkidios in Platonis Timaeum cap. 295 = fr. 16 meiner Sammlung der Fragmente des Numenios gelehrt: *quae quidem* (sc. *silva*) *etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo.* Danach hat also Numenios gelehrt, daß dieses Pathetikon aus der Materie stamme und etwas Körperhaftes und Sterbliches enthalte. Damit stimmen andere Nachrichten über ihn überein, wonach er sogar zwei Seelen angenommen hat, die miteinander im Streite liegen (fr. 53. 49), weshalb er auch bei seiner Vorliebe für die Allegorie den platonischen Mythos vom Kampfe der Athener mit den Bewohnern der Atlantis auf einen Kampf der edleren Seelen unter Führung der Athene mit den auf die Zeugung bedachten Seelen unter Führung des Gottes der Zeugung, also wohl des Hermes, gedeutet hat (fr. 47). Die Organe der Ernährung und Zeugung sind auch nach Plotin am engsten mit der Materie verbunden und deren Einflusse am meisten ausgesetzt, weshalb er von ihnen nur ungern und etwas verächtlich redet. Es ist zu bedauern, daß wir über jene Lehre des Numenios keine näheren Aufschlüsse haben, sonst würden uns die folgenden Ausführungen Plotins gewiß verständlicher sein. Daß er aber bei seiner Auffassung von der Seele in diesem Punkte mit Numenios nicht

einverstanden sein konnte, liegt auf der Hand. Deshalb spricht er von dem sogenannten Pathetikon und polemisirt im 4. Kapitel gegen diese Lehre; doch verwirft er sie nicht geradezu, sondern sucht sie seinem Systeme anzupassen. Das ist naturgemäß nicht leicht, und deshalb bietet dieses Kapitel der Übersetzung und dem Verständnisse außergewöhnliche Schwierigkeiten, zumal da auch der Text an einer Stelle mangelhaft überliefert zu sein scheint. Versuchen wir, so gut es gehen will, uns über den Inhalt klar zu werden.

Kap. 4. „Jetzt ist noch der sogenannte leidensfähige Teil der Seele zu untersuchen. Es ist zwar in gewisser Weise auch schon von diesem gesprochen worden, da wo von den Affekten des mutartigen und begehrenden Teiles insgesamt und ihren Vorgängen im einzelnen die Rede war; gleichwohl aber müssen wir auch über diesen noch sprechen, indem wir zuerst erfassen, was denn das Pathetikon der Seele eigentlich sein soll. Im allgemeinen versteht man darunter dasjenige, woran (*περὶ ὅ*) die Affekte sich zu bilden oder zu entstehen scheinen; unter Affekten aber versteht man solche Zustände, die Freude oder Leid im Gefolge haben." Das Pathetikon soll also nicht, wie man seinem Namen nach erwarten sollte, ein Teil der Seele sein, der selbst afficirbar ist, sondern ein gewisses Etwas, woran die Affekte entstehen oder von dem sie ausgehen. Da Plotin nachher von Angst und Schrecken redet, scheint er hier hauptsächlich die heftigen und plötzlich auftretenden Erregungen im Auge zu haben. „Von den Affekten aber entstehen die einen auf Veranlassung von Vorstellungen, wie wenn z. B. jemand bei der Vorstellung, daß er sterben müsse, Angst empfindet, oder sich freut in der Meinung, daß ihm etwas Gutes bevorstehe, wobei die Vorstellung in etwas anderem, der Affekt wieder in etwas anderem erregt wird. Andere Affekte aber sind derart, daß sie sich gleichsam selbst einführen und unabsichtlich (oder unerwartet, *ἀπροαιρέτως*) im Vorstellungsvermögen die Vorstellung hervorrufen." In den folgenden Sätzen scheint Plotin einen Unterschied zu machen zwischen der eigentlichen Vorstellung, die wohl einer aus der Außenwelt kommenden Einwirkung auf die Sinne ihre Entstehung verdankt und die er nachher als *φαντασία αἰσθητική* bezeichnet, und einer anderen, die nicht mehr eigentliche Vorstellung sein soll, sondern eine unklare Vorstellung und ein undeutliches (*ἀνεπίκριτος*) Phantasiegebilde *περὶ τὸ κάτω*. Soll das heißen: eine Vorstellung

von dem Unteren, dem Niederen, oder ein Phantasiegebilde, das an dem Niederen entsteht? Mir scheint das letztere wahrscheinlich. Unter dem *κάτω* aber versteht Plotin, wie aus dem Folgenden hervorgeht, die niederen, animalischen Funktionen des Leibes, besonders des Unterleibes. An diesen soll allem Anscheine nach jenes undeutliche Gebilde entstehen und den Affekt in der Seele hervorrufen. Dann heißt es weiter: „Was aber von diesen ausgeht, das ist die bereits sinnlich wahrnehmbare, am Körper entstehende Unruhe, das Zittern, die Erschütterung des Körpers, die Blässe und die Unfähigkeit zu sprechen. Denn das geht nicht am seelischen Teile des Menschen vor, sonst würden wir diesen als körperlich bezeichnen, wenn er selbst dieses erduldete; auch würden jene Erregungen nicht mehr bis in den Körper gelangt sein, wenn der abschickende Teil, also der, von dem sie ausgehen, das Schicken nicht mehr ausübte, d. h. nicht mehr funktioniren könnte, weil er durch den Affekt verhindert und außer sich geraten wäre. Es ist vielmehr dieser Teil der Seele, das Pathetikon, kein Körper, sondern eine gewisse Form (Idee, *εἶδος*). In der Materie aber befinden sich sowohl das Begehrungsvermögen als auch das Ernährungs-, Wachstums- und Zeugungsvermögen, und das ist die Wurzel und der Ausgangspunkt der begehrenden und leidensfähigen Form. Es darf aber mit keiner Form Verwirrung oder überhaupt ein Affekt verbunden sein, sondern sie selbst muß unverändert bleiben, ihre Materie aber muß in den Affekt geraten, wenn dies geschieht, durch die Gegenwart jener, der bewegenden Form. Es wächst doch auch nicht die Wachstumskraft mit, wenn sie wachsen läßt, noch wird sie größer, wenn sie größer werden läßt, sie erleidet überhaupt nicht die Bewegung, welche sie veranlaßt, sondern sie wird entweder überhaupt nicht bewegt oder die Art ihrer Bewegung oder Energie ist eine andere. Es muß also das Wesen der Form selbst Energie sein und durch seine bloße Gegenwart wirken, wie wenn die Harmonie aus sich selbst die Saiten in Bewegung setzte. Es wird also das Pathetikon zwar die Ursache des Affektes sein, mag nun die Bewegung von ihm ausgehen infolge eines aus der Sinnenwelt stammenden Phantasiegebildes oder ohne ein solches, selbst aber muß es in der Form der Harmonie bleiben. Die Ursache der Bewegung würde dem Musiker entsprechen, was aber durch den Affekt in Bewegung gesetzt wird, würde den Saiten analog sein. Denn auch dort ist nicht die Harmonie afficirt worden, sondern die

Saite; diese aber würde wahrlich nicht in musikalischer Weise bewegt worden sein, auch wenn der Musiker es gewollt hätte, wenn nicht die Harmonie dieses angäbe.“ Mit diesem selben Bilde erläutert Porphyrius *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* 19 die Wahrnehmung folgendermaßen: Wenn das Lebewesen wahrnimmt, gleicht die Seele der abgetrennten Harmonie, die aus sich selbst die harmonisch gestimmten Saiten in Bewegung setzt; der Körper aber der mit den Saiten untrennbar verbundenen Harmonie. Die Ursache der Bewegung ist das Geschöpf, weil es beseelt ist; es entspricht aber dem Musiker, weil es mit Harmonie begabt ist; die durch den wahrnehmbaren Affekt in Erregung gebrachten Körper sind den Saiten analog. Denn auch dort hat nicht die Harmonie etwas erlitten, sondern die Saite; der Musiker aber bewegt diese gemäß der in ihm befindlichen Harmonie. Übertragen wir dies auf die Affekte, so würden wir sagen müssen: Wenn der Mensch in Affekt gerät, so gleicht die Seele dem vom Körper getrennten Pathetikon, das aus sich selbst den Körper in Erregung versetzt; der Körper aber dem mit seinen Organen untrennbar verbundenen Pathetikon. Die Ursache des Affektes ist der Mensch, weil er beseelt ist, was aber durch den Affekt in sichtbare Erregung versetzt wird, ist der Körper. Denn nicht das Pathetikon hat etwas erlitten, sondern der Körper; dieser aber wird in Erregung versetzt gemäß dem im Menschen vorhandenen Pathetikon. Es bleibt in diesem Kapitel noch manches aufzuklären; aber wo es sich, wie Plotin selbst am Schlusse der Einleitung sagt, um *λόγοι ἄλογοι* und *ἀπαθῆ πάθη* handelt, liegt eine gewisse Unklarheit und Dunkelheit wohl in der Natur der Sache. Das ist auch wohl der Grund, weshalb Plotin am Ende seines Lebens in seiner vorletzten Schrift die Affekte noch einmal behandelt hat. Dort hat er an die Stelle des Pathetikon das *συναμφότερον* gesetzt; das läuft aber doch wieder ungefähr auf dasselbe hinaus, denn schließlich ist doch die enge Verbindung der niederen Seelenteile mit der Materie auch dort die Ursache der Affekte; sie kommen dem Menschen nur insoweit zu, als er zugleich ein tierisches Wesen, ein *ζῷον* ist, während der höhere, der wahre, innere Mensch von ihnen nicht berührt wird.

Das Problem der Affekte hat aber nicht nur eine psychologische, sondern auch eine ethische Seite, und zu dieser geht Plotin nunmehr zum Schlusse über.

Kap. 5. „Warum soll man denn nun suchen, durch Philo-

sophie die Seele von Affekten frei zu machen, wenn sie überhaupt nicht afficirt wird? Nun, weil einerseits das an dem sogenannten Pathetikon gleichsam wie ein Traumgesicht in sie Eindringende den nachfolgenden Zustand, die Verwirrung erzeugt, andrerseits mit der Verwirrung das Bild des bevorstehenden Übels verbunden ist, so verlangt die Vernunft, einen derartigen Affekt überhaupt auszuschalten und nicht zu dulden, daß er in uns entsteht, da bei seinem Entstehen die Seele sich nicht mehr wohl befindet, während sie bei seinem Ausbleiben sich apathisch verhält, weil eben die Ursache des Pathos nicht mehr im Menschen entsteht" — und nun folgt der schwer verständliche Satz: *οἷον εἴ τις τὰς τῶν ὀνειράτων φαντασίας ἀναιρεῖν ἐθέλων ἐν ἐγρηγόρσει τὴν ψυχὴν τὴν φανταζομένην ποιοῖ, εἰ τὰ πάθη λέγοι πεποιηκέναι τὰ ἔξωθεν οἷον ὁράματα παθήματα λέγων τῆς ψυχῆς εἶναι.* Da ich anfangs keinen Sinn hineinbringen konnte, suchte ich in Müllers Ubersetzung Aufklärung und fand dort S. 219 folgendes: „Etwa wie wenn jemand, der die Traumgebilde beseitigen will, die vorstellende Seele in den Zustand des Wachens versetzt in der Meinung, daß die äußeren Gebilde sozusagen, die er als leidende Zustände der Seele betrachtet, die Affektionen hervorgebracht haben." Danach müßte man sich einen schlafenden Menschen vorstellen, der von bösen Träumen geängstigt wird; er beschließt — im Schlafe! — diese zu beseitigen und versetzt zu diesem Zwecke seine vorstellende Seele in den Zustand des Wachens! Wie macht er das? Ich habe mich vergebens bemüht — nicht etwa dieses Kunststück fertigzubringen, sondern mir bei Müllers Übersetzung in Verbindung mit den vorhergehenden Worten etwas Vernünftiges zu denken. Das Erwachen steht doch nicht im Belieben des Schlafenden, und wenn er erwacht, sind die Traumbilder verschwunden, er braucht sie nicht erst zu beseitigen. Wohl aber kann er im Wachen versuchen, sich jene Bilder wieder vor die Seele zu bringen, sie wieder emporsteigen zu lassen, und das soll *ἀναιρεῖν* hier offenbar heißen. Demnach wäre zu übersetzen: „Wie wenn jemand, der die Traumbilder im Wachen wieder emporsteigen lassen will, die Seele zur vorstellenden machen wollte, d. h. behaupten wollte, die Seele habe jene Vorstellungen hervorgebracht, und sagen wollte, die von außen kommenden Eindrücke hätten die Affekte erregt und die Affektionen der Seele seien etwas den Gesichtseindrücken Ähnliches." Das tertium comparationis liegt in den Worten: *τοῦ αἰτίου τοῦ πάθους οὐκέτι ἐγγιγνομένου*; wenn die Ur-

sache des Affektes, das aus dem Pathetikon stammende *φάντασμα* im Menschen nicht vorhanden ist, kann er nicht in Affekt geraten, sowenig wie er im Zustande des Wachens von Traumgebilden heimgesucht werden kann, weil eben die Ursache dieser Bilder, der Traum, nicht mehr vorhanden ist. In beiden Fällen geht die Vorstellung nicht von der Seele aus, sie ist nicht die *φανταζομένη*, die Affekte sowohl wie die Traumbilder werden nicht durch von der Außenwelt kommende Eindrücke hervorgebracht, die den Gesichtseindrücken vergleichbar wären, sondern sie kommen hier wie dort aus dem Innern durch das an dem Pathetikon entstehende *φάντασμα*, das Schreckgespenst.

Diese Gespenster zu bannen soll die Aufgabe des Weisen sein; er soll die Affekte gar nicht in sich aufkommen lassen, sich also ihnen gegenüber die stoische Ataraxie aneignen. Und jetzt streift Plotin auch kurz das Problem von Schuld und Strafe mit der Frage: „Wie kann denn aber von einer Reinigung der Seele die Rede sein, wenn sie in keiner Weise befleckt ist, und was soll ihre Trennung vom Körper bedeuten?“ Die Antwort lautet: „Nun, die Reinigung würde darin bestehen, daß sie allein gelassen wird und nicht mit anderen, fremdartigen Bestandteilen in Verbindung bleibt, oder daß sie nicht auf anderes blickt noch auch ihr fremdartige Vorstellungen enthält (die folgenden Worte *ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν* scheinen mir interpolirt zu sein), oder daß sie, wie gesagt, weder auf die Bilder der Affekte schaut, noch aus ihnen Affekte hervorruft. Wenn sie aber auf das Gegenteil des Niederen, also auf das Höhere, schaut, wie sollte das nicht Reinigung sein? Die Trennung ferner würde für die Seele darin bestehen, daß sie nicht mehr so im Körper sich befindet, daß sie diesem untertan ist, sondern daß sie wie ein Licht im Trüben leuchtet, das doch auch nicht afficirt wird, obwohl es im Trüben ist.“ Zur Erläuterung dieser Worte möge folgende Stelle aus Enn. VI 4 Kap. 15 dienen. Plotin sagt dort, wenn durch die Vereinigung der Seele mit dem Körper ein Lebewesen entstanden sei, dann wüchsen in ihm empor die Begierden, die Freuden und die Schmerzen. Dann heißt es weiter: „Die aus dem Göttlichen stammende Seele verharrt ihrem Charakter gemäß ruhig in sich selbst; was aber infolge seiner Schwäche lärmt, selbst in beständiger Bewegung ist und von den von außen kommenden heftigen Eindrücken zuerst selbst getroffen wird, das dringt mit seinem Lärm in das Gemeinsame des Geschöpfes ein und teilt seine eigene Ver-

wirrung dem Ganzen mit. Es ist, wie wenn in einer Volksversammlung die weisen Ältesten friedlich und einträchtig beisammen sitzen; dann aber dringt ein ungeordneter Volkshaufe ein, schreit nach Brot, wirft ihnen seine sonstigen Leiden vor und erfüllt die ganze Versammlung mit wüstem Lärm. Wenn nun diese wieder Ruhe halten und von dem denkenden Teile her wieder Vernunft in sie kommt, d. h. wenn sie von den Ältesten wieder zur Vernunft gebracht werden, so kommt die Menge wieder zu erträglicher Ordnung und das Schlechte hat nicht gesiegt: wenn aber nicht, dann siegt das Schlechtere, weil die tobende Menge die von oben her kommende Vernunft nicht annehmen konnte, und darin besteht die Schlechtigkeit des Staates und der Volksversammlung. Dies ist aber auch die Schlechtigkeit des Menschen. Auch der Mensch hat in sich einen Demos von Lüsten, Begierden und Furchtempfindungen, die gesiegt haben, wenn ein solcher Mensch sich einem solchen Demos ergiebt. Wer aber diesen Pöbelhaufen sich unterwirft und seine Zuflucht nimmt zu dem, der er einstmals war, der lebt jenem gemäß und ist jener und gibt dem Körper, was er ihm gibt, als etwas ihm Fremden. Mancher lebt aber auch bald so, bald anders, da er ein Gemisch geworden ist aus dem Guten seiner selbst und dem Schlechten des anderen, der Materie."

Um aber diesen Demos sich unterwerfen, mit anderen Worten: die Seele von den Einflüssen des Körpers freimachen zu können, dazu ist es nötig, die sinnlichen Begierden durch eine möglichst einfache, asketische Lebensweise abzuschwächen und womöglich ganz zu unterdrücken.

Darum schließt Plotin mit den Worten: „Für das Pathetikon aber würde die Reinigung darin bestehen, daß es erwacht aus den unsinnigen Traumbildern und nicht mehr auf sie hinblickt, seine Trennung vom Körper darin, daß es nicht mehr stark dem Niederen sich zuneigt und sich von diesem keine Vorstellungen macht. Vielleicht könnte auch die Trennung darin bestehen, jenes selbst auszuschalten, von dem es getrennt werden soll, wenn es nicht mehr auf einem verpesteten Hauche schwebt und durch Gefräßigkeit und Völlerei vom Fleische verunreinigt ist, sondern wenn das, worin es ist, zart und fügsam ist, so daß es auf ihm in Ruhe schweben kann."

Mit dieser ethischen Schlußbetrachtung ist das Thema erschöpft, die in der Disposition angegebenen Punkte sind sämtlich behandelt, und man sollte erwarten, daß die Schrift hiermit abschließt.

Um so mehr muß man erstaunt sein, am Eingange des 6. Kapitels folgenden Satz auftreten zu sehen: *τὴν μὲν δὴ οὐσίαν τὴν νοητὴν τὴν κατὰ τὸ εἶδος ἅπασαν τεταγμένην ὡς ἀπαθῆ δεῖ εἶναι δοκεῖν εἴρηται.* In diesem Satze ist das *δοκεῖν* störend; es hat keinen Sinn, scheint aus irgend einer Randbemerkung in den Text geraten zu sein und muß gestrichen werden. Dann heißt es: Daß also das intelligible Sein, das ganz nach der Idee geordnet ist, unafficirbar sein muß, ist ausgeführt worden.

Ja, wo hat denn Plotin auch nur mit einem Worte angedeutet, daß es seine Absicht sei, über die intelligible Welt zu schreiben? Er hat doch nur von der menschlichen Seele und deren Affekten gehandelt und das Intelligible nur insoweit berührt, als die Seele von dorther stammen soll. Daß die Schrift den Titel führt *περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων* darf unser Urteil nicht beeinflussen, denn Plotin gab seinen Abhandlungen keine Überschrift. Er verfaßte sie im Anschlusse an das in den Versammlungen Besprochene zum Gebrauche seiner Schüler, und in deren Händen befanden sie sich bis zu seinem Tode. Die einen benannten sie so, die anderen so, und Porphyrios sagt, er habe diejenigen Überschriften gewählt, die den meisten Beifall gefunden hätten. Der obige Satz hat in dem Vorhergehenden ganz und gar keine Begründung, er ist völlig aus der Luft gegriffen und augenscheinlich nur hergesetzt, um das Folgende mit dem Vorhergehenden gewaltsam und ungeschickt genug zu verbinden. Es folgt nämlich jetzt von Kap. 6 bis zum Schlusse Kap. 19 eine längere Erörterung über das Wesen — der Materie, eine Erörterung, die sowohl dem Inhalte als der Form nach von dem besprochenen ersten Teile ganz und gar verschieden ist. Auf den ersten Teil paßt völlig die Charakteristik des Porphyrios vom Stile Plotins, der da sagt, Plotin befleißige sich in seinen Schriften einer gedrängten Kürze, sei reicher an Gedanken als an Worten und halte sich frei von allem rhetorischen Prunke. Vom Stile des zweiten Teiles gilt das gerade Gegenteil. Die Sprache ist nicht nur bedeutend durchsichtiger und klarer, sondern auch mit all den Reizen reichlich ausgestattet, an denen ein Zeitalter sophistischer Rhetorik Gefallen fand. Der Verfasser ist außerordentlich wortreich und behandelt sein Thema in breiter Ausführlichkeit in engem Anschlusse an Platon, so daß sich die Kapitel 11—13 fast wie ein Commentar zum Timaeus lesen. Auf den Inhalt im einzelnen einzugehen, würde hier zu weit führen und soll später in einem an-

deren Zusammenhange geschehen; nur die im 6. Kapitel enthaltene merkwürdige Einleitung mag hier in möglichst wörtlicher Übersetzung Platz finden, um zu zeigen, daß wir es mit einem anderen Schriftsteller zu tun haben. Sie lautet:

„Da aber auch die Materie zum Bereich des Unkörperlichen gehört, wenn auch in anderer Weise, so muß auch über diese eine Untersuchung angestellt werden, wie sie sich verhält, ob sie, wie man sagt, afficirbar und in alles verwandelbar ist, oder ob man auch diese als unafficirbar ansehen muß und welches die Art ihrer Unafficirbarkeit ist. Wer an diese Aufgabe herantritt und über die Beschaffenheit ihrer Natur sprechen will, muß zunächst begriffen haben, daß die Natur des Seienden und das Wesen und das Sein sich nicht so verhalten, wie die meisten Menschen glauben. Es ist nämlich das Seiende, das man in Wahrheit seiend nennen kann, wahrhaft seiend; das aber ist: was in jeder Beziehung seiend ist; das aber ist: was in keiner Weise vom Sein sich entfernt. Als vollkommenes Sein bedarf es nichts, um sich zu erhalten und zu sein, sondern es ist auch für die anderen Dinge, die nur zu sein scheinen, die Ursache, daß sie zu sein scheinen. Wenn dies richtig gesagt ist, so muß es notwendig im Leben und im vollkommenen Leben sein; sonst, wenn ihm etwas mangelte, würde es um nichts mehr seiend als nicht seiend sein. Das aber ist Geist und vollkommenes Denken. Es ist also auch fest bestimmt und begrenzt, und auch der Möglichkeit nach darf nichts, auch nicht das geringste ihm fehlen; denn sonst wäre es mangelhaft. Deshalb muß ihm auch die Ewigkeit zukommen und die Unveränderlichkeit, es darf nichts in sich aufnehmen und nichts darf in jenes eindringen. Denn nähme es etwas auf, so würde es etwas aufnehmen, das außerhalb seiner liegt; das ist aber nicht seiend. Es muß aber selbst in jeder Hinsicht seiend sein; es muß also von sich selbst alles habend in das Sein kommen, und alles muß zugleich, und alles muß Eins sein. Wenn wir also durch diese Bestimmungen das Seiende definiren — das ist aber nötig, sonst würden Geist und Leben nicht aus dem Seienden gekommen sein, sondern diese wären dem Seienden zugeführt und würden aus dem Nichtseienden stammen, und das Seiende würde ohne Leben und ohne Geist sein, was aber in Wahrheit nichtseiend ist, würde diese enthalten, so daß sie in dem Schlechteren und in dem, das später ist als das Sein, enthalten sein müßten; denn was dem Sein vorhergeht, führt zwar diese in das

Sein ein, bedarf aber selbst ihrer nicht — wenn also das Seiende so beschaffen ist, so muß es notwendig weder ein Körper noch das den Körpern Zugrundeliegende, das Substrat sein, sondern diesen muß das Sein der nichtseienden Dinge zukommen.

Wie kann denn die Natur der Körper (die Körperwelt) nicht sein, wie gar die Materie, an der sich diese befindet? Berge und Felsen und alles, was Widerstand leistet und durch die Wucht seiner Schläge das Getroffene bewältigt, bezeugt doch deren Dasein!

Wenn nun aber jemand sagte: Wie ist es denn mit dem nicht Drückenden, das nicht vergewaltigt und keinen Widerstand leistet noch überhaupt gesehen wird, mit der Seele und dem Geiste, die doch sind und wahrhaft sind? Und fürwahr, auch bei den Körpern ist das, was mehr Sein enthält als die feste Erde, mehr bewegt und weniger wuchtig, und diesem gehört das Obere an (dies strebt nach oben): und wahrlich auch das Feuer, das sich bereits der Natur des Körpers entzieht. Ich glaube vielmehr, was sich selbst mehr genügt, das beunruhigt das andere weniger und ist für die anderen Dinge weniger unangenehm; was aber schwerer und erdiger ist, alles, was mangelhaft ist (was des Seins ermangelt) und fällt und sich selbst nicht wieder zu erheben vermag, das fällt infolge seiner Schwäche und enthält durch das Herabstürzen und die Trägheit die Schläge. Sind doch auch die leblosen Körper unangenehmer beim Auffallen und führen mit sich die Heftigkeit des Schlages und den Schaden, was aber beseelt ist und am Sein teilhat, das ist für die benachbarten Wesen um so angenehmer, je mehr ihm von diesem innewohnt. Die Bewegung aber, die gleichsam ein Leben in den Körpern ist und eine Nachahmung dieses enthält, wohnt in höherem Grade den Dingen bei, die weniger Körper enthalten, so daß das Entweichen des Seins das, was es zurückläßt, um so mehr zum Körper macht. Auch aus den sogenannten Affektionen kann man noch mehr ersehen, daß das, was mehr Körper ist, mehr afficirbar ist, die Erde oder das andere, und das andere nach demselben Verhältnis; denn wenn das andere getrennt wird, so geht es, wenn nichts es hindert, wieder in Eins zusammen, wird aber etwas Erdiges zerspalten, so bleiben beide Stücke für immer getrennt. Denn gleichwie das von Natur Versagende (Schwache), welches ja nach einem kleinen Schlage sich so verhält, daß es gleichsam zerschmettert und vernichtet ist, so vermag auch das, was am meisten Körper geworden ist, als am

meisten ins Nichtsein gekommen sich nicht wieder in Eins zusammenzufassen. Den Fall also verursachen die schweren und heftigen Schläge gegeneinander; wenn aber Schwaches auf Schwaches (d. h. hier Schweres auf Schweres) fällt, so ist es jenem gegenüber stark als Nichtseiendes auf Nichtseiendes fallend. Dieses nun ist gesagt gegen diejenigen, welche nach dem Zeugnisse von Stoß und Gegenstoß das Seiende in die Körperwelt verlegen und die Vorstellungsbilder der sinnlichen Wahrnehmung als Unterpfand der Wahrheit auffassen. Diese halten ähnlich den Träumenden das für wirklich, was sie nur als Traumbilder sehen. Denn das Gebiet der Wahrnehmung gehört der schlafenden Seele an; was nämlich von Seele im Körper ist, das schlummert. Das wahre Erwachen aber ist eine wahre Auferstehung, getrennt vom Körper; denn die Auferstehung mit dem Körper ist ein Übergang von einem Schlafe in den anderen, gleichsam von einem Bette ins andere. Die wahre Auferstehung aber geht vor sich gänzlich getrennt von den Körpern, die, weil sie von einer der Seele entgegengesetzten Natur sind, sich auch gegensätzlich zum Sein verhalten. Das bezeugt auch ihr Entstehen, ihr Fließen und Vergehen, Eigenschaften, die nicht der Natur des Seienden zukommen."

Man wird zugeben müssen, daß diese lange Einleitung durchaus nicht plotinisch anmutet. Sollte Plotin wirklich in so grobsinnlicher Weise gelehrt haben, daß ein Körper um so mehr Sein enthält, je leichter er ist, und daß es deshalb für uns unangenehmer ist, wenn uns ein Granatsplitter an den Kopf saust, als wenn eine Mücke dagegen fliegt? Plotin hat über die Materie ausführlich gehandelt in seiner 12. Schrift = Enn. II 4, und man vergleiche einmal, wie er dort dasselbe Thema einleitet und durchführt. Will man ferner wissen, wie Plotin das wahre Sein dem Nichtsein gegenüberstellt, so lese man das 2. Kapitel seiner Schrift über den Ursprung des Bösen, Enn. I 8, wo das Sein als Princip des Guten dem Nichtsein, der Materie als Princip des Bösen entgegengesetzt wird. Dann wird man sich darüber klar werden, daß wir es hier mit einem dem Plotin fremden Stücke zu tun haben.

Wie kommt denn aber dieses Stück in die Enneaden hinein, und wer ist der Verfasser? Porphyrios sagt am Schlusse seiner vita Plotini: Wir haben also die Schriften, 54 an der Zahl, auf diese Weise in 6 Enneaden geordnet. Dann fährt er fort: *καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς*

ἐπείξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἠξίουν. Volkmann und Müller fassen dies so auf, als wolle Porphyrios damit sagen, er habe zu einigen Schriften Plotins Commentare verfaßt, die uns verlorengegangen seien. Man könnte also zunächst vermuten, daß wir hier einen solchen Commentar vor uns haben. Aber dem widerspricht erstens der Stil, der durchaus nicht mit dem der uns erhaltenen Schriften des Porphyrios übereinstimmt, und zweitens hat dieser selbst in seinen *ἀφορμαί* 21 und 22 die Charakteristik der Materie dem 7. und 8. Kapitel der in Rede stehenden Schrift zum Teil wörtlich entnommen und leitet sie mit den Worten ein: *τῆς ὕλης τὰ ἴδια κατὰ τοὺς ἀρχαίους τάδε.* Damit gibt er unzweideutig zu verstehen, daß die dort folgenden Worte nicht von ihm herrühren, und daß er sie nicht dem Plotin, sondern einem älteren Philosophen entnommen hat. Die oben angeführten Worte des Porphyrios lassen sich aber meiner Meinung nach auch anders auffassen. Für die Abfassung von Schriften wäre doch *καταβάλλεσθαι* ein sehr ungewöhnlicher Ausdruck, der sich in dieser Bedeutung meines Wissens sonst nirgends findet. Porphyrios gebraucht ihn allerdings noch einmal de abstinentia I 3: *Κλώδιός τις Νεαπολίτης πρὸς τοὺς ἀπεχομένους τῶν σαρκῶν βιβλίον κατεβάλετο*; dort klingt der Ausdruck aber verächtlich, und es soll damit wohl eine besondere Art schriftstellerischer Tätigkeit, etwa die Compilation, gekennzeichnet werden; *ὑπομνήματα* ferner kann allerdings Commentare bedeuten, aber auch Abschnitte aus Schriftstellern. Porphyrios erzählt im 14. Kapitel der vita, es seien dem Plotin in den Zusammenkünften *ὑπομνήματα*, also Abschnitte aus Severus, Kronios, Numenios und anderen Philosophen vorgelesen worden, und daran habe er seine Betrachtungen geknüpft. Nach meiner Auffassung hat Porphyrios mit jenen Worten sagen wollen: Wir haben in einige von ihnen, ohne von bestimmten Gesichtspunkten auszugehen, auch Abschnitte eingefügt, weil die Mitschüler uns drängten, sie hinzuschreiben in diejenigen Bücher Plotins, oder zu denjenigen Punkten seiner Lehre, wo sie für sich größere Deutlichkeit wünschten.

Erinnern wir uns nun, daß nach des Porphyrios Zeugnis in Kapitel 17 der vita griechische Philosophen dem Plotin vorwarfen, er schiebe sich die Lehren des Numenios unter — *ὑποβάλλεσθαι τὰ Νουμηνίου* — und sei ein *ὑποβολιμαῖος*, also ein Plagiator.

Daß dieser schwere Vorwurf nicht ganz unbegründet gewesen sein kann, geht schon daraus hervor, daß durch ihn Amelios sich bewogen fand, auf des Porphyrios Veranlassung eine besondere Schrift über den Unterschied der Lehren des Plotin und Numenios zu verfassen, die er in drei Tagen ausarbeitete. Wenn aber auch nach meiner Überzeugung der Einfluß des Numenios auf Plotin viel weiter reicht, als die meisten Forscher anzunehmen geneigt zu sein scheinen, so ist es doch ganz undenkbar, daß dieser seinen Vorgänger einfach ausgeschrieben habe; das verbot ihm abgesehen von allem anderen schon die Schwäche seiner Augen. Jener Vorwurf wird aber doch wohl erst nach Plotins Tode erhoben worden sein, als durch die Herausgabe der Enneaden seine Schriften einem größeren Leserkreise zugänglich gemacht waren. Der Vorwurf würde also nicht ihn treffen, sondern seine Herausgeber Porphyrios und wohl auch Amelios; denn daß dieser eifrige Verehrer des Numenios dabei seine Hand im Spiele gehabt hat, scheint mir mehr als wahrscheinlich.

Aus diesen Gründen nehme ich keinen Anstand, die vorliegende Schrift über die Materie dem Numenios zuzuschreiben, und zwar halte ich sie für einen Abschnitt aus dessen Hauptwerke über das Gute. Denn dort hebt er nachdrücklich das Unkörperliche als das wahrhaft Seiende hervor, und es ist wohl anzunehmen, daß er im Gegensatze dazu dort auch die Materie als das unkörperliche Nichtseiende behandelt hat. Auch die Breite der Darstellung, der übermäßige Gebrauch der Partikeln und andere stilistische Eigentümlichkeiten weisen auf Numenios hin. Daß aber gerade dieses Stück in die Enneaden eingeschoben wurde, mag seinen Grund darin haben, daß Plotin in seiner Schrift über die Materie deren Unkörperlichkeit nur kurz berührt mit den Worten: „Man muß überhaupt alles Unkörperliche als quantitätlos annehmen: unkörperlich ist aber auch die Materie" (Kapitel 9). Vielleicht war dies einer der Punkte, worüber des Porphyrios Mitschüler nähere Aufklärung wünschten.

Daß man aber auch schon zur Zeit der Renaissance geahnt oder gewußt hat, daß die in Rede stehende Schrift nicht von Plotin, sondern von Numenios herrühre, geht aus dem Umstande hervor, daß im Codex ms. Escorialensis Φ. II 11 n. 205 fol. 291[r] dieses Stück, das dort als selbständige Schrift auftritt, ursprünglich die Überschrift trug: *Πλωτίνου περὶ τῆς ὕλης.* Dann aber ist

Πλωτίνου durchstrichen und von derselben Hand *Νουμηνίου* darüber geschrieben worden. Die Handschrift beginnt bezeichnenderweise mit den Worten: *ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων* und kennzeichnet sich dadurch selbst als ein aus dem Zusammenhange gerissenes Stück; sie reicht bis fol. 313[v], und es folgt dann von derselben Hand geschrieben *Πλωτίνου περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*. Hiernach sind Bäumkers Angaben in d. Z. XXII 1887 S. 157 zu berichtigen. Ich habe die Photographie der Handschrift in Händen gehabt, so daß ein Irrtum meinerseits ausgeschlossen ist. Was auch immer den Schreiber veranlaßt haben mag, jene Namensänderung in der Überschrift vorzunehmen, er hatte nach meiner Überzeugung guten Grund dazu und war auf dem rechten Wege.

Habe ich aber mit meiner Vermutung recht, daß wir es hier mit einem in den Plotin eingeschobenen Stücke aus Numenios zu tun haben, und trifft meine Deutung der oben angeführten Stelle des Porphyrios zu, so müssen sich noch mehrere solcher eingeschobenen Stücke in den Enneaden finden; und es treten uns dort in der Tat in mehreren Büchern solche Abschnitte entgegen, die unmöglich aus Plotins Feder geflossen sein können. Die Einfügung liegt dort zwar nicht so klar zutage, wie in dem besprochenen Falle, aber die Fugen sind doch bei einiger Aufmerksamkeit noch deutlich genug zu erkennen. Darüber sollen einige weitere Studien handeln.

Bonn. FRIEDRICH THEDINGA.

PHILOSTRATS HEROIKOS UND DIKTYS.

Dr. phil. Fritz Huhn, gefallen am 6. September 1916 in der Sommeschlacht bei Chaulnes sw. Péronne, hatte von der philosophischen Fakultät zu Leipzig seinen Titel erhalten, nachdem er August 1914 als Kriegsfreiwilliger ein Notexamen auf Grund eines eingereichten Dissertationsentwurfes bestanden hatte, betitelt 'Quaestiones ad Philostrati Heroicum dialogum pertinentes'. Seine Beobachtungen sind z. T. von Grentrup vorweggenommen, dessen Münsterer Dissertation De Heroici Philostrati fabularum fontibus im August 1914 erschien, z. T. waren sie noch nicht ganz reif. Zwei der ihm gewiesenen Gesichtspunkte habe ich jetzt weiter verfolgt und lege das Ergebnis vor zum Gedächtnis des Tapferen.

Im 'Heroikos' will Philostrat formal seine Kunst in der Nachahmung des platonischen Dialogs zeigen. Er führt einen phoinikischen Kaufherrn mit einem philosophischen Winzer in Troia zusammen. Der geschichtliche Boden bringt das Gespräch auf die Heroen des troischen Krieges. Der Skeptiker wird über die wahre Geschichte desselben und das Fortleben und Wirken der Heroen, insbesondere des Achill, bis auf den heutigen Tag durch seinen Gastfreund unterrichtet, der mit dem Geiste des seligen Protesilaos in dauerndem freundschaftlichen Verkehr steht. Der praktische Zweck der Schrift ist offenkundig in erster Linie die Verteidigung des Heroenglaubens und der Wunsch, Kulte des Achilleus in Troia und des Palamedes zu schaffen und den Kult des Protesilaos zu beleben. Aber erst K. Münscher hat uns die merkwürdige Schrift aus dem Leben des Tages recht verstehen und bewerten gelehrt durch den Nachweis (Philolog. Suppl. X 1906 505), daß sie veranlaßt ist durch die Reise des Kaisers Caracalla 214/5 durch Thrakien über den Hellespont nach Pergamon, dem Telephoslande, und seine damals in Troia nach dem Muster seines Vorbildes Alexanders des Großen betätigte Achillesverehrung. Philostrat, selbst aus der Gegend von Lemnos gebürtig, hatte damals schon Verbindung mit der Kaiserinmutter Iulia Domna, die die Reise mitmachte, oder suchte sie wenigstens. So hat er die Erlebnisse und Neigungen der

hohen Herrschaften, zugleich aber auch ihre religionspolitischen Absichten geschickt in diesem Kunstwerk zusammengefaßt, das ihres Beifalls ebenso gewiß war, wie es weite Verbreitung ihrer Gedanken in allen gebildeten Kreisen versprach. Wenige Jahre später, nach 217, hat Philostrat aus denselben Beweggründen und in gleicher Absicht das Leben des Apollonios von Tyana geschrieben: Caracalla hatte diesem ein Heroon erbaut (Cassius Dio 77, 18), und Iulia Domna hatte sich für diesen Wundermann interessirt, wie man aus Philostrats Fiktion schließen muß, daß sie ihm Papiere des Apolloniosjüngers Damis zur Bearbeitung gegeben habe[1]). Auch diese Schrift sollte auf die Stärkung des alten Glaubens, insbesondere auch auf die Wiederbelebung des Heroenkultes wirken. Von derselben praktischen Tendenz aus wird manches auch im Heroikos erst recht verständlich. So der wissenschaftlich gemeinte Beweis von der Wirklichkeit der mächtigen Heroen durch Registrirung der fossilen Riesenknochen; so die in der Zeit des Geistersehens gewiß wirksame Einführung des in der Gegend seiner Taten und seiner notorisch dauernden Verehrung in Elaius gegenüber Troia (Herodot IX 116 ∾ Heroic. 290, 4[2])) leibhaft und häufig erscheinenden und mitteilsamen Protesilaos, dem auch Caracalla in seiner äffischen Nachahmung Alexanders (Arrian An. I 11, 5) geopfert haben wird; so die eingehende Beschreibung des seligen Lebens und noch recht fühlbaren Wirkens Achills (326, 20 ff.) und der ihm einst dargebrachten, 'leider abgekommenen' Verehrung durch thessalische Opfergesandtschaften (325). Andrerseits wird durch Caracallas Aufenthalt in Pergamon und seine Dankbarkeit für diese Stadt, in der er Heilung suchte, die breite Ausführung der Telephoslegende im Heroikos (298—300) erst verständlich, die die officielle Königssage der Attaliden wiedergibt[3]).

Durch alles das wird aber der Zweck des Mittelteils des Dialogs, der den troischen Krieg und die Glaubwürdigkeit Homers einläßlich bespricht, nicht nur nicht aufgeklärt, sondern eher unverständlich. Denn daß er nicht nur dem epideiktischen Bedürfnis des Sophisten sein Dasein verdankt, dürfte aus der obigen Darlegung

---

1) Daß Philostrat Aufzeichnungen des Damis fingirt hat, ist trotz Norden von Ed. Meyer d. Z. oben S. 371 ff. erwiesen. Sie stehen also den Mitteilungen des Winzers über Offenbarungen des Protesilaos im Heroikos in Technik und an Wert parallel.

2) Ich citire nach der großen Ausgabe Kaysers, Zürich 1844.

3) Nachgewiesen von C. Robert, Arch. Jahrb. II 1887, 255.

zur Genüge hervorgehen. Hier liegt noch ein Geheimnis. Seine Lüftung ist amüsant genug.

Schon die Anlage der Troika ist merkwürdig. Während Telephos vorweggenommen und Achill für den Schluß aufgespart ist, werden die übrigen Achaier und Troer katalogartig abgehandelt, und umrahmt wird dieser Teil von zwei Erörterungen, die für Homers Glaubwürdigkeit lebhaft eintreten. Dies Bestreben ist um so auffallender, als Philostrat, vielmehr sein heroischer Gewährsmann Protesilaos, in wichtigen Punkten von Homer abweicht: Helena war in Ägypten während des Krieges 301, 21 = 327, 15, die Achaier haben trotz Agamemnon keine Mauer um ihr Schiffslager gebaut 305, 1, Achill hat nicht der Briseis wegen, sondern wegen der verräterischen Ermordung seines Freundes Palamedes den Achaiern und zwar dauernd gezürnt 311, 23. 322, 22, Achill hat nicht mit dem Skamander gekämpft 322, 5, aber von Asteropaios ist er verwundet worden, doch trotz der Wunde hat er Hektor vor der Mauer angegriffen und erschlagen 322, 19. Er selbst ist zwar von Apoll und Paris getötet worden, aber hinterlistig im Thymbraion, wohin er aus Liebe zu Polyxena gekommen war, die er gesehen, als sie den alten Priamos zur Lösung Hektors begleitete 323, 13 [1]), Odysseus ist von Poseidons Zorn nicht des Kyklopen wegen verfolgt worden — 'um eines solchen Sohnes willen hätte Poseidon nicht gezürnt' —, sondern aus Rache für die Ermordung des Palamedes, seines Enkels, 302, 15. Nur Ilias und Odyssee erkennt Protesilaos, der Literatur gut kennt, 287, 13, als homerisch an 302, 1, nicht ohne die Echtheit des Schlusses der Odyssee anzuzweifeln 323, 29; der Heros benutzte eben eine commentirte Odysseeausgabe: schol. ψ 296. Die Abweichungen Homers von der Wahrheit erklärt Protesilaos teils aus künstlerischen Rücksichten 322, 4. 301, 21ff., teils aus seiner Vorliebe für Odysseus, sein *παίγνιον* 302, 7. Homer habe nämlich, nachdem er überall in Griechenland die noch lebendige Überlieferung über den troischen Krieg gesammelt 318, 17 (auch über seine Lebenszeit hat Protesilaos Auskunft gegeben: vor seiner Ausgabe stand ja ein *βίος Ὁμήρου* 318, 4ff.), in Ithaka die Seele des Odysseus beschworen, und der habe ihm alles wahrheits-

1) Es ist bemerkenswert, wie stark die hellenistische Dichtung von der Liebe Achills zu Polyxena gewirkt hat. Sie hat die homerische Überlieferung von seinem Tode in dieser Sphäre (auch bei Diktys und Dares und ihren Nachfahren) ganz verdrängt.

gemäß berichtet, aber unter der Bedingung, daß er ihn selber preise, den Palamedes aber gar nicht erwähne, nicht einmal nach Troia kommen lasse 318, 19—31.

Die Vorliebe des Philostrat für Palamedes ist verständlich. Er ist ihm der Erfinder der Zeitrechnung, der Maße, Zahlen, Schrift und somit der Begründer aller *σοφία* 308, 26, der Inbegriff aller Klugheit, das Muster von Güte und Hoheit 311, 30, kurz das Ideal des Sophisten. So vollendet Philostrat die in den Kyprien begonnene, von Euripides vor allem geförderte Entwickelung des Palamedes, deren Abglanz sich auch bei Diktys und Dares spiegelt. Welchen Wert er darauf legte, zeigt seine nach 217 vollendete Apolloniosvita IV 13—17. Hier erzählt er die Auffindung der alten Grabstatue des Palamedes mit Inschrift in Methymna[1]) durch diesen Heiligen auf Weisung Achills, den er durch sein Gebet (nicht durch Beschwörung wie einst Homer die Seele des Odysseus 70, 19, vgl. Heroic. 318, 20) zu sich gezwungen und der ihm in Beantwortung von fünf Fragen den Hauptinhalt der Troika des Heroikos referirt IV 16 p. 71, 8 ff., insbesondere über Palamedes 71, 22.

Wenn trotzdem die Glaubwürdigkeit Homers, der Eifer und die Genauigkeit seiner Nachforschungen so lebhaft betont und immer wieder hervorgehoben wird, daß sie ausschließlich auf Grund des Zeugnisses des allerdings unvergleichlich besser unterrichteten Heros Protesilaos hin verbessert werde, der zwar schon bei der Landung gefallen war, aber *ἐλεύθερος νόσων τε καὶ σώματος καὶ μαντικῆς σοφίας ἐμφορούμενος* (287, 7) alles noch viel genauer miterlebt und gesehen hat, ein *φιλόσοφός τε καὶ φιλαλήθης ἥρως τιμῶν ἀλήθειαν, ἣν ἐκεῖνος μητέρα ἀρετῆς ὀνομάζειν εἴωθεν* (19), so muß das einen besonderen Grund haben, und dieser kann nicht wohl anderswo als im apologetischen Bestreben gesucht werden. Philostrat polemisirt also gegen jene Schwindelliteratur, obgleich er sie selbst mit Erfolg fortsetzt, die unter dem Vorgeben authentischer Berichte den troischen Krieg anders und richtiger als Homer erzählen zu können sich brüstete. Der allmählich abgestandenen

1) Durch diese Stelle der Apolloniosvita erfährt die Behauptung im Heroic. p. 312, 25 *ἱερὸν τῷ Παλαμήδει ἐξῳκοδόμητο μάλα ἀρχαῖον καὶ ἄγαλμα ἵδρυνται γενναῖόν τε καὶ εὔοπλον καὶ θύουσιν αὐτῷ ξυνιόντες οἱ τὰς ἀκταίας οἰκοῦντες πόλεις . . . κατὰ Μήθυμνάν τε καὶ Λεπέτυμνον* erst die richtige Beleuchtung. Es ist ein damals unter der Fiktion der Wiederaufnahme uralten Kultes neuerrichtetes Heiligtum.

Sage durch solche Künste und romanhaften Aufputz neue Reize zu geben, ist seit Euemeros' *ἱερὰ ἀναγραφή*, Hegesianax' Buch unter dem Namen des 'sehr alten Kephalion von Gergis', Dionysios Skythobrachions Roman, der das Gedicht Phrygia des alten Thymoites als Quelle angab [1]), wohl öfter als wir wissen versucht worden, und offenbar mit Erfolg. Für den troischen Krieg besitzen wir noch die XI. Rede des Dion von Prusa im Original und die Tagebücher der zeitgenössischen Zeugen Diktys und Dares [2]) in lateinischen Bearbeitungen. Ist ihre Wirkung auf die Folgezeit kaum ermeßlich, so haben sie sicherlich auch beim Erscheinen Aufsehen erregt. Dios Troische Rede XI, in der er den Iliern beweist, daß Hektor den Achill getötet und ihre Stadt weder von Herakles noch von Agamemnon erobert worden sei, ein sophistisches Meisterstück, hat doch so gewirkt, daß noch Philostrat mehrfach deutlich auf sie Bezug nimmt, und doch auch wohl mit gegen sie jene Apologie Homers gerichtet haben wird. Aber sie war damals rund 100 Jahre alt. Das Hauptziel seiner Polemik muß ihm näher gelegen haben, muß in seiner eigenen Zeit gesucht werden.

Die Zeit des Diktysbuches hat einen festen terminus post quem durch die Angabe im Prolog, es sei in einem Grabe bei Knossos im 13. Jahre des Kaisers Nero gefunden und, diesem überbracht, seiner Griechischen Bibliothek überwiesen worden. Die viel behandelte Frage nach der genaueren Zeitbestimmung ist neuerdings ge-

1) Bethe, Diss. Quaest. Diodoreae, Göttingen 1887, 9, d. Z. XXV 1890, 311. Dieser Schwindel wird bei Beurteilung der Mythographie dieses Dionysios immer noch nicht genügend beachtet.

2) Dares liegt uns in später, ungeschickter lateinischer Bearbeitung vor. Die Zeit seines griechischen Originals ist ganz unbekannt. Er scheint mir höher zu stehen als Diktys. Ich wenigstens lese Dares mit Spannung, Diktys mit Langerweile. Diese Spannung wird nicht nur durch die Keckheit der Sagenänderungen hervorgebracht, sondern auch durch Erregung von Erwartungen, durch Entspannungen, plötzliche Wendungen, durch Orakel, Träume, pathetische Scenen, Wechsel von Schauerscenen mit Edelmut, kurz Mittel der peripatetischen Historiographie im Stil des Duris. Vgl. z. B. 24 pathetische Bitte Andromaches, daß Hektor nicht in die Schlacht gehe; sie eilt zu Priamos, ihm ihren unheilkündenden Traum mitzuteilen; das wirkt, er hält Hektor zurück; doch als dieser das siegreiche Vordringen der Griechen bemerkt, springt er in die Schlacht. 34 Hekabe, um Hektor und Troilos zu rächen, lockt Achill mit Polyxena ins Thymbraion, wo Alexander den Hinterhalt gelegt hat. 37 f. Verrat Troias.

legentlich der Entdeckung eines Fetzens des griechischen Originals (Tebtunis Papyri 268, vgl. Ihm d. Z. XLIV 1909, 6) wenigstens gestreift worden. Grenfell, Hunt und Patzig (Byzant. Zeitschrift XVII 1908, 382) setzen das 1. Jahrhundert, ja noch neronische Zeit an[1]. Aber es leuchtet ein, daß man vom Jahre 67 recht beträchtlich abrücken muß in eine Zeit hinab, die die Bereicherung der kaiserlichen Bibliothek durch ein solches Cimelium gläubig hinnehmen konnte, ohne auf den Einfall zu kommen, sich auf dem Palatin nach diesem Unikum zu erkundigen.

Nun ist jenes Diktysfragment auf die Rückseite einer von 206 datirten Urkunde (Nr. 340) geschrieben, und zwar bereits bald nachher, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Damit sind wir etwa in der Zeit Philostrats. Diktys ist damals also eine beliebte Lektüre gewesen. Das erst gibt das rechte Verständnis für diesen Teil des Heroikos. Er setzt ein weitverbreitetes und eingehendes Interesse seines Publikums für die 'wahre Geschichte' des troischen Krieges bis in seine Einzelheiten und intimsten Personalien hinein voraus. Die Anlage und Ausführung des Heroikos zwingt zur Folgerung, daß eine genaue Schilderung des troischen Krieges damals in aller Händen gewesen sein muß, weil Philostrat es vermeidet, eine solche zu geben, und nur die Personen in Katalogform bespricht, sich auf Charakteristiken und Einzelheiten beschränkt, mit andern Worten nur Berichtigungen und Zusätze gibt.

Dies von Philostrat als bekannt vorausgesetzte Buch war eben jener Diktys. Den Beweis bringt die Stelle p. 307, 9—19. Harmlos und an nicht auffallendem Platze, mitten im Griechenkatalog zwischen Agamemnon und dem Lokrer Aias wird Idomeneus vorgenommen. Nur kurz. Protesilaos hat ihn in Troia nicht gesehen. Nicht einmal bis Aulis ist er selbst gekommen, nur sein Gesandter. Durch ihn hat Idomeneus großspurig die Hilfe von 100 Städten Kretas angeboten, aber neben Agamemnon gleichberechtigte Führerstellung gefordert. Gern wollte dieser sich ganz des Commandos begeben, aber der Telamonier antwortete: 'dem Agamemnon haben wir die Hegemonie gegeben *ὑπὲρ εὐταξίας τῆς στρατιᾶς καὶ τοῦ μὴ πολλοὺς ἄρχειν*, nicht um seine oder eines

1) Ihnen folgt Chatzis, Ptolemaios Chennos p. LII (Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums VII 2, 1914). Daraufhin leugnet er gegen Hercher, Jahrb. f. kl. Philol. Suppl. I 284 die Möglichkeit, daß Diktys jenen benutzt habe.

andern Knechte zu sein, sondern um Troia zu knechten: τοιοῦτοι γὰρ ἐσμὲν τὰς ἀρετάς, οἷοι Τροίαν μὲν ἐσπουδακότες λαβεῖν, Κρήτην δὲ παίζοντες.' Es bedarf keiner Worte. Wenn Idomeneus trotz Homer aus der Liste der Troiahelden mit kaltem Hohn gestrichen wird ohne auch nur den leisesten Versuch, diese Abweichung des fleißigen Forschers und tüchtigen Dichters Homer von der Wahrheit zu erklären, so ist das nicht auf den Idomeneus gemünzt, sondern mit ihm wird sein Knappe Diktys unter den Tisch gewischt, der dann natürlich erst recht nicht nach Aulis oder gar nach Troia gekommen ist, und der Herausgeber der Ephemeriden des Diktys, die mit phoinikischen Buchstaben auf Lindenholz geschrieben waren, wird ärgsten Schwindels bezichtigt[1]). Und zwar durch den höchsteigenen Mund des Heros Protesilaos, der noch lebendig waltet und seit alter Zeit in Elaius Kult genießt, des 'Freundes der Wahrheit'. Es ist doch eine elegante vornehme Art, wie Philostrat, der Hofsophist, einen geringen Schriftsteller abfertigt und übertrumpft und dabei doch zugleich die Autorität (318, 23. 17) und Künstlerschaft (301, 24) Homers energisch und warm vertritt und humorvoll seine Sünde wider Palamedes begründet (318, 28). Der Heroikos, so niedrig er auch an Form und Inhalt steht, dürftige blutlose Nachbildung verschiedener Vorbilder wie Platon und Dion, steht doch hoch über der langweiligen und unanschaulichen Erzählung des Diktys, die im Original nicht besser war als in der manierirten Übersetzung.

1) Von diesem Gesichtspunkt aus wird mancher Zug des Heroikos erst verständlich, z. B. 322, 17 Achill hat den Hektor im offenen Kampfe vor der Mauer überwunden, noch mehr, Achill war sogar von Asteropaios unmittelbar vorher verwundet worden (vgl. Dio XI 95), stürmte aber doch gegen Hektor mit den Worten ἰδέτω με κρείττω καὶ τραυμάτων — gegen Diktys, der III 15 den Hektor von Achill aus dem Hinterhalt überfallen und ermorden läßt, bestätigt Protesilaos nicht nur den homerischen Ruhm Achills, sondern steigert ihn noch. Oder 323, 26 Polyxena gibt sich über Achills Leiche selbst den Tod — während sie Diktys V 13, der Vulgata folgend, nach der Eroberung Troias dem Achill opfern läßt. Beides zugleich in maiorem Achillis gloriam. Oder 303, 16 Nestor hatte außer Antilochos, der, beim Auszug noch zu jung, erst 5 Jahre später heimlich nachkommt, keinen Sohn in Troia οὔτε Θρασυμήδη τινὰ οὔτε ἕτερον — gegen Diktys I 13, der schon in Aulis Nestor mit Antilochos und Thrasymedes gesehen hat. Wo Philostrat mit Diktys übereinstimmt, ist jetzt Diktys als Quelle sicher. Grentrup 46 ff. hat nach Dederichs Diktysausgabe die Hauptsachen zusammengestellt, wenn auch nicht alle einwandfrei.

Diese Polemik Philostrats kann sich nur gegen ein jüngst erschienenes Buch richten, das in weitesten Kreisen lebhaften Anklang gefunden hatte. Also muß das griechische Diktysbuch nicht lange vor 215 geschrieben sein. Dazu stimmt das Alter seines Tebtunispapyros ebenso wie die älteste Anführung des Dares bei Aelian v. h. XI 2, der etwa in denselben Jahren geschrieben hat.

Das lebhafteste Interesse haben in neuerer Zeit die im Heroikos berichteten Totenopfer für den Lokrer Aias und Achill gefunden. Besonders jenes hat man mit Wikingerbrauch verglichen und als Rest uralten Kultes anzusprechen versucht. Opfer und Hymnen für Achill brachten nach Protesilaos' Zeugnis (324, 22) die Thessaler dem Achill alljährlich bei Nacht auf Befehl des Orakels von Dodona derart dar, daß 2 × 7 *θεωροί* auf einem Schiffe mit schwarzen Segeln, einem weißen und schwarzen Stier, Kränzen usw. nach Sigeion fuhren, Thetis besangen und dort am Grabe Achills opferten (325, 11 ff.). Im folgenden erläutert Protesilaos das hohe Alter dieses Opfers; es sei jedoch nach Aussterben der Aiakiden in Vergessenheit geraten, wieder aufgenommen, nach Xerxes abermals verkommen, und erst während Alexanders d. Gr. Zug nach Indien hätten die Thessaler *ἐναγίσματα καὶ ἄρνα μέλανα* gesandt (326, 18), nachdem ihre Reiterei bei seinem Aufenthalt in Troia Achills Grab umritten, ihm geopfert und ihn zum Beistand gegen Dareios aufgerufen hätten (326, 15) — das hat Caracalla als zweiter Alexander 214 ihm nachgemacht (Cass. Dio 77, 16, 7. Herodian IV 8, 3 — 5). Vor 4 Jahren nun habe Achill ihn, den Protesilaos, wissen lassen, daß er die Thessaler strafen werde, und, siehe da, sie seien infolge Übertretung eines Gesetzes über Purpurfärbung in ärgste Not geraten (327, 1). Einige Jahre später hat übrigens Achill dem Apollonios von Tyana mitgeteilt, er lasse jetzt von seinem Zorn gegen sie ab mit dem Rate *μὴ ὑβρίζειν σφᾶς ἐς τὰ νόμιμα* (Vita Apollon. IV 153 p. 71, 1, also nach 217).

Eine nicht bekannte fiskalische Maßregelung Thessaliens wegen Purpurfärbung, die also etwa 210 verhängt und zwischen 215 und 217 aufgehoben worden ist, wird vom frommen Vertreter des Heroenkultes kühn als Strafe Achills hingestellt wegen Unterlassung des 'uralten jährlichen' Totenopfers in feierlicher Theorie am Grabe Achills bei Sigeion. Tatsächlich aber war dieser kostspielige Achilleskult durchaus nicht nachweisbar; weiß doch sogar der Heros Protesilaos nur

zu berichten von der Parade der thessalischen Reiterei dort 334 und einer bescheidenen Opfersendung 326, die geschichtlich sein wird, da sie geeignet war, Alexanders Gunst zu gewinnen. Protesilaos hat eigentlich nur vom Aussetzen des Kultes zu erzählen. Mithin ist diese ganze Geschichte von Philostrat erfunden, vermutlich in der Absicht, einen derartigen Achilleskult anzuregen, der gewiß Caracallas Wohlgefallen gefunden haben würde. Das ist um so wahrscheinlicher, als Philostrat schon gleich ein Kirchenlied für die Theoren gedichtet hat, 'einen Hymnus an Thetis vom Schiffe aus zu singen' (325, 20), dem er geschickt die Weihe ehrwürdigen Alters dadurch gibt, daß er ihn durch Protesilaos' Geist mitteilen läßt als das einst wirklich von den Thessalern gesungene Lied [1]).

1) Er hat dann auch gleich noch das Liedchen gedichtet, das der selige Achill auf der Insel Leuke zu singen pflegt (328, 15). Es wird ihm und der Hofgesellschaft recht stimmungsvoll gedünkt haben. Beide Liedchen sind Anapästen, das zweite solche, wie sie sein Zeitgenosse Clemens Alexandrinus und später Synesios für Hymnen verwendet haben, über die v. Wilamowitz in Stählins Ausgabe I p. LXXVI 1 u. Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1907, 291 gehandelt hat. Dieser hatte auch die Güte, sich über die beiden anapästischen Lieder Philostrats im Heroikos 325, 20 und 328, 15 folgendermaßen zu äußern: „Es ist natürlich nicht zu voller Sicherheit zu kommen, da eine kritische Ausgabe fehlt. Der Sinn des ersten ist klar, denn der Schluß dieses Hymnus an Thetis heißt 'komm zum Opfer ohne Weinen mit Thessalien d. h. mit uns Thessalern, die es bringen'. Man darf Philostrat nicht behandeln wie Aristophanes. Ihm ist es nicht zu verdenken, daß er auch 3, 5 Anapäste in eine Reihe stellt; woher weiß man, daß er noch Syzygien bauen müßte? Und dann sind ihm Verse wie – ◡◡ – – Daktylen, weil sie so aussehen, gleich

I 2 *τὸν μέγαν ἃ τέκες υἱόν.*

Hier habe ich *ἃ τέκες* aus *ἔτεκες* gemacht: da lag die Verschreibung nahe, und die vielen Kürzen sind unmöglich. Am Schluß *μετ' Ἀχιλλέος ἔμπυρα* natürlich, nicht *Ἀχιλλέως*. Also:

Θέτι κυανέα, Θέτι Πηλεία,	4 An.
τὸν μέγαν ἃ τέκες υἱὸν Ἀχιλλέα, τοῦ	5 Dakt.
θνατὰ μὲν ὅσον φύσις ἤνεγκεν,	4 An.
Τροία λάχε, σᾶς δ' ὅσον ἀθανάτου	4 „
γενεᾶς παῖς ἔσπασε, Πόντος ἔχει.	4 „
βαῖνε πρὸς αἰπὺν	2 Dakt.
τόνδε κολωνὸν	2 „
μετ' Ἀχιλλέος ἔμπυρα βαῖν' ἀδάκρυτος	4 An.
μετὰ Θεσσαλίας	2 „
Θέτι κυανέα, Θέτι Πηλεία.	4 „

Im II. Gedicht sind die auf ◡ ⏓ ausgehenden Reihen von Anapästen angewandt, die Mesomedes anwandte und die wir jetzt so viel aus den

Die Thessaler sind aber nicht darauf eingegangen, konnten es wohl nicht wegen ihrer 327, 2 f. geschilderten schweren Notlage; andernfalls hätte es Philostrat in seiner Apolloniosvita IV 153 zu erwähnen sicher nicht unterlassen. Anderswo sind solche Versuche besser gelungen, z. B. in Methymna, wo unter dem Vorgeben der Erneuerung uralten Grabkultes nach veranstalteter Ausgrabung einer Statue ein Kult des Palamedes damals ins Leben gerufen worden war (s. oben S. 616 mit A. 1) — die beste Parallele für jenen Versuch, dem Achillesgrab in Sigeion eine Theorie zu verschaffen.

Echt dagegen dürfte der Brauch von Lemnos sein, der Heimat des Philostrat, den er neben dem aus einem Euripidescommentar (Schol. Eur. Med. 1382) entnommenen korinthischen Sühnfest für Medeas Kinder zur Stütze seiner Erfindung jener thessalischen Achillestheorie anführt (325, 4). Die alljährliche Löschung des Feuers auf 9 Tage, die Herbeiholung reinen Feuers aus Delos unter genauer Beobachtung von Sühnopfern, der Glaube, daß nun ein neues Leben beginne, das sind alles unverfängliche Züge eines Sühnfestes und Reinigungsritus; vgl. M. Nilsson, Griech. Feste 470. 173. Sie werden nicht dadurch unglaubwürdig, daß Philostrat sie mit dem aus der Argonautensage bekannten Männermorde begründet.

Noch interessanter ist das Wikingeropfer für den Lokrer Aias erschienen. Für ihn ist ein Totenschiff nach Philostrat Her. 308, 11 von den Achaiern in Troia abgelassen worden nach Empfang der Nachricht, er sei an den Gyräischen Felsen ertrunken. Auf dem Schiff mit schwarzen Segeln sei ein Scheiterhaufen geschichtet, seien schwarze

---

Papyri kennen. Vermutlich sind sie als *καταληκτικοὶ εἰς δισύλλαβον* gefaßt; aber das ist Nebensache. Vers 2 kann ich nicht erklären; gewiß ist es verlockend, *πλευρά* in ◡ – (*πέραν, πέλας*) zu ändern, aber das ist Willkür.

Ἀχώ, παρὰ μυρίον ὕδωρ	4 An.			
μεγάλου ναίοισα πλευρὰ Πόντου	?			
ψάλλει σε λύρα διὰ χειρὸς ἐμᾶς,	4 An.			
σὺ δὲ θεῖον Ὅμηρον ἄειδέ μοι	4	„	(letzte ◡ ⏑̲)	
κλέος ἀνέρων	2	„	„	„
κλέος ἁμετέρων πόνων,	3	„	„	„
δι' ὃν οὐ θάνον,	2	„	„	„
δι' ὃν ἔστι μοι	2	„	„	„
Πάτροκλος, δι' ὃν ἀθανάτοις ἴσος	4	„	„	„
Αἴας ἐμός,	2	„	„	„
δι' ὃν ἁ δορίληπτος ἀειδομένα σοφοῖς	5	„	„	„
κλέος ἤρατο κοὐ πέσε Τροία.	4	„		“

Opfertiere geschlachtet worden, beim ersten Frühwinde sei es in Brand gesteckt, losgelassen und auf das Meer hinausfahrend noch vor Sonnenaufgang verbrannt. Tzetzes zu Lykophron 368 (p. 141 Scheer) erzählt dasselbe, aber als jährlich wiederkehrenden Brauch der Lokrer. Das hat irregeführt, und der Wunsch, diese Parallele für altnordischen Heldenbrauch möglichst gut zu beglaubigen, verleitete, für Tzetzes eine andere Quelle anzunehmen. Scheer hat aber vollkommen recht, wenn er nur jene Philostratstelle mit einigen Zusätzen, wie das die Art des Tzetzes ist, als Quelle dieser Notiz notirte. Die einzige Abweichung des Tzetzes ist weiter nichts als eine Confusion mit dem jährlichen thessalischen Achillesopfer, das er natürlich auch in dem ihm gut bekannten und oft von ihm benutzten (Grentrup 76) Heroikos gelesen hatte und dessen Ähnlichkeit die Verwirrung entschuldigt. Also auch das Aiasschiff ist Phantasie des Philostrat ebenso wie die große Schlange, die dem Lokrer überallhin wie ein Hund folgte (307, 27). Warum er gerade diesen durch das chthonische Tier ausgezeichnet hat, ist mir nicht verständlich. Das Totenschiff hat seine Parallele in Philostrats Achillesschiff. Aber irgendwoher muß doch der nicht gerade phantasiestarke Philostrat das eindrückliche Bild genommen haben. Da bietet sich das Schauspiel der *πλοιαφέσια*. Sie wurden bei Eröffnung der Seefahrt am 5. März in Italien der Isis gefeiert (Fasti Philocali CIL I 1^2 p. 260, vgl. p. 311. Wissowa, Relig. u. Kult d. R.^{2} 354), und sind jetzt auch für die Gegend von Byzanz durch eine von Wiegand veröffentlichte, von Deubner, Athen. Mitt. XXXVII 1912, 180 evident ergänzte Inschrift aus dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. bezeugt, für Sinope und Anchialos wahrscheinlich. Auch Apuleius Metam. XI 16 hat die Entsendung des Opferschiffes von Korinth aus im Morgengrauen wirkungsvoll verwendet: das zeigt, welchen Eindruck sie machte. Bei Sonnenaufgang (XI 7) wird ein köstlich geschmücktes Schiff mit Gewürzen und Opfern beladen, bis die Anker gelichtet werden und es führerlos mit dem Morgenwinde aufs weite Meer hinausfährt. Bis auf die schwarzen Segel, die Philostrat vom Theseusschiffe mit den Minosopfern hernahm, und bis auf das Anzünden, das der Totenopferritus forderte, ist alles gleich, vor allem der Gedanke, ein ganzes Opferschiff einem im Meer hausenden Wesen hinauszusenden und dessen Leitung und Bestimmung führerlos zu überlassen. Aus früherer Zeit und für andere Gottheiten kenne ich solchen Opferbrauch

wenigstens in Griechenland und Italien nicht. Ägyptisch ist er aber auch nicht. Er muß also in hellenistischer Zeit von irgendeiner anderen Gottheit auf Isis übertragen worden sein, sei es in Alexandreia, Kanopos oder in Phoinikien. W. Drexler in seinem überaus fleißigen Artikel bei Roscher II 477 ff. enthält sich einer Meinung. In seiner Zusammenstellung Sp. 376, 52 finde ich als ältestes Denkmal der Isis Pelagia eine Münze des Antiochos IV. Epiphanes (175—164), an deren richtigen Zuteilung er freilich zweifelt. Verbreitung hat dieser Ritus des führerlos ins Meer gesandten Opferschiffes jedenfalls erst durch den Isiskult in der Kaiserzeit gefunden.

Danach kann es kaum zweifelhaft sein, daß Philostrat die *πλοιαφέσια* der Isis als Vorbild genommen hat für das von ihm erfundene Totenopfer zu Ehren des von der Sage fälschlich als Frevler, nach der Offenbarung des Heros Protesilaos vielmehr unschuldig wie Palamedes durch Verleumdung zugrunde gerichteten Lokrers Aias, entsprechend seiner Tendenz, heilige Bräuche durch die Fiktion ehrwürdigen Alters zu erhöhen. Mit der Parallele zum Wikingertotenschiff ist es also nichts. Überhaupt darf der Heroikos zum Zeugnis für alte Kulte und Bräuche nur aufgerufen werden, wenn eine einwandfreie Quelle für jede dieser Notizen nachgewiesen ist.

Wichtiger als dies negative Resultat ist der positive Gewinn des Verständnisses der interessanten Schrift, die geschickt und elegant die officielle Religionspolitik des Kaiserhauses durch prähistorische Forschung, Spiritualismus, Nachweis gegenwärtig wirkenden Heroenzornes, Propaganda für den alten Kult des Protesilaos, Anbahnung neuer Kulte für Achill und Palamedes verbindet mit dem literarischen Kampf gegen den rationalistischen Schwindel des so nun endlich datirten Diktysbuches.

Leipzig. F. HUHN. E. BETHE.

MISCELLEN.

ZU DEN ARVALAKTEN DES JAHRES 240.

In dem kürzlich von Mancini und Marucchi veröffentlichten neugefundenen Bruchstück der Arvalakten[1]) haben die Herausgeber in dem Cooptationsprotokoll Col. I Z. 21 gelesen: *Armenium Titianum in loc(o) Fl(avi) Archesilai v(iri) e(gregi)*. Ich hätte es nicht für nötig gehalten, hierzu besonders das Wort zu ergreifen, wenn nicht Wissowa in seinem das neue Fragment behandelnden ausgezeichneten Aufsatz 'Zum Ritual der Arvalbrüder'[2]) sich, allerdings nicht ohne Bedenken[3]), diese Deutung der letzten beiden Buchstaben zu eigen gemacht hätte. Sie ist meines Erachtens schlechterdings unmöglich. Der Rangtitel *vir egregius* bei einem Mitgliede des bekanntlich nur Angehörigen des hohen Adels zugänglichen Arvalencollegiums ist ganz undenkbar[4]), und die Ausflucht, zu der Wissowa greift, die Bezeichnung hier nicht im strengen Sinne des Rangtitels, sondern sozusagen als Epitheton ornans zu fassen, dürfte wohl auch ihn selbst nicht recht befriedigen. Das einem Namen im 3. Jahrhundert in Abkürzung beigefügte Prädikat *v. e.* kann, darüber ist gar nicht zu streiten, keine andere Deutung zulassen, als die des bekannten ritterlichen Rangtitels.

Nun sieht aber der letzte Buchstabe von Z. 21 auf der photographischen Abbildung viel eher wie ein F als wie ein E aus[5]), so daß

1) *Not. d. scavi* 1914 S. 464 ff. m. Tafel; danach (mit Weglassung des Anfangs der ersten Columne [Z. 1—25]) Dessau ILS III 2 p. CLXVI n. 9522. In dem im Druck befindlichen *Auctarium additamentorum* zu CIL VI (4, 3) steht es unter Nr. 39443.

2) Oben in diesem Bde. S. 321 ff.

3) 'Sehr auffällig ist bei einem Manne senatorischen Standes die Bezeichnung als *v(ir) e(gregius)*, die trotz der Abkürzung hier nicht im Sinne des Rangtitels gefaßt werden kann' (a. a. O. S. 331).

4) Ich wüßte auch kein Beispiel aus den Akten dieser und der früheren Zeit anzuführen, wo die für alle Mitglieder einzig und allein in Frage kommende und daher selbstverständliche Rangstufe des Clarissimats ausdrücklich beim Namen verzeichnet wäre.

5) Es sei hierbei daran erinnert, wie in der Steinschrift des 2. und 3. Jahrhunderts recht häufig und in der Kanzleischrift überhaupt die

man sich eigentlich wundern muß, wie die italienischen Herausgeber sich ohne weiteres für E entscheiden konnten. Offenbar haben sie unter dem Zwange der Vorstellung gestanden, daß es bei dieser eng mit dem Namen verbundenen Abkürzung sich nur um den ihnen geläufigen Rangtitel *v(ir) e(gregius)* handeln könne. Ich halte es also für gewiß, daß zu lesen ist: *in loc(um) Fl(avi) Archesilai* V. F, d. h. *v(ita) f(uncti)*. Die Auflösung ergibt sich mit Sicherheit[1]) aus den Cooptationsfasten verschiedener anderer Priesterschaften, in denen dieser Vermerk des öfteren, in der Regel ausgeschrieben, vorkommt[2]); in den Akten der Arvalbrüder selbst habe ich ihn sonst nicht gefunden. Mit dem '*v(ir) e(gregius)*' Flavius Archesilaus (alias Archelaus) in dem Protokoll von 240 ist es demnach nichts; er ist in Wahrheit ein *v(ita) f(unctus)*.

Berlin. M. BANG.

WORTSPIELE BEI PLOTINOS.

Plotin will Enn. VI 8, 18 beweisen, daß Gott oder das Eine und Gute gerade so ist und so sein will, als es sein muß. „Das Wollen aber war kein unvernünftiges oder blindes oder zufälliges, sondern ein notwendiges, da es dort einen blinden Zufall nicht gibt. Daher nennt es auch Platon das Notwendige und Rechtzeitige (*δέον καὶ καιρόν*), um so genau als möglich zum Ausdruck zu bringen, daß es, weit entfernt vom Zufall, vielmehr notwendig das ist, was es eben ist.“ Vermutlich denkt Plotin an die Stelle im Kratylos 418 E f., wo Platon seinem Partner Hermogenes weiszumachen sucht, die Wörter *δέον* und *ἀγαθόν* bedeuteten ganz dasselbe. Die Alten hätten nämlich *διον* statt *δεον* gesagt, *διὸν γὰρ αὖ σημαίνει, ἀλλ' οὐ δέον, τἀγαθόν. καὶ οὕτως . . δέον καὶ ὠφέλιμον καὶ λυσιτελοῦν καὶ κερδαλέον καὶ ἀγαθὸν καὶ ξυμφέρον καὶ εὔπορον τὸ αὐτὸ φαίνεται, ἑτέροις ὀνόμασι σημαῖνον*

Buchstaben E und F einander ähneln, ja in weniger sorgfältig geschriebenen Texten, zu denen übrigens auch der unsrige gehört, oft kaum einen nennenswerten Unterschied aufweisen. Jeder Kenner römischer Steine weiß das.

1) Sie erscheint mir so sicher, daß, wenn der fragliche Buchstabe wirklich ein E wäre, was ich nicht glaube, dies E dann unbedingt als Steinmetzversehen erklärt werden müßte.

2) CIL VI 1977. 1982/3 (zweimal, Z. 5. 8). 2004 (zweimal, Z. 8. 12). — 1980 Z. 13 und 1981 Z. 2 findet sich dafür das Zeichen *Φ*.

τὸ διακοσμοῦν καὶ ἰὸν πανταχοῦ ἐγκεκωμιασμένον. Nun findet sich freilich in dieser Stelle das Wort *καιρός* nicht, auf das Plotin sein Wortspiel gründet, wenn er im Anschluß an das obige Citat fortfährt: *εἰ δὲ τὸ δέον τοῦτο, οὐκ ἀλόγως τοῦτο, καὶ εἰ καιρός, τὸ μάλιστα κυριώτατον ἐν τοῖς μετ' αὐτό.* Aber der Sinn ist sinnreich ausgedrückt.

Enn. V 5, 1 lesen wir: *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν, οἶμαι, οὐκ ἔνεστιν ἀλήθεια ἀλλὰ δόξα, ὅτι παραδεχομένη καὶ διὰ τοῦτο δόξα οὖσα ἄλλο παραδέχεται ἄλλου ὄντος ἐκείνου, ἐξ οὗ τοῦτο ὃ παραδέχεται ἔχει.* „Annahme — annehmen." Die zugrunde liegende Theorie dürfte folgende sein. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge machen durch unsere körperlichen Organe einen Eindruck auf uns, infolgedessen wir uns eine Vorstellung oder Meinung von den Dingen bilden. Zwar sind die Dinge etwas anderes als der Eindruck, den wir von ihnen erhalten, aber wahrscheinlich stimmt unsere Vorstellung mit ihnen überein: die Dinge sind als was sie uns erscheinen. Anders springt Platon Krat. 420 B mit der *δόξα* um: *δόξα δὴ ἤτοι τῇ διώξει ἐπωνόμασται, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα πορεύεται, ἢ τῇ ἀπὸ τοῦ τόξου βολῇ κτλ. — ἀκούεις αὐτοῦ οἷον εἰρωνεύεται;*

Das Gute oder Gott, dessen Wesen unermeßliche Kraft und ewiges Zeugen ist, erzeugt den Nus als Abglanz seiner Herrlichkeit; er heißt Vater *ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ' αὐτοῦ γενόμενον κόρον* (III 8, 11). Der tautologische Schein schwindet, wenn man das zweite *κόρον* nicht als Sohn, sondern als S ä t t i g u n g versteht. Daß Plotin es so aufgefaßt wissen will, zeigt die Fortsetzung: *πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκεῖνος οὔτε κόρος, ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου· μετὰ γὰρ αὐτὸν νοῦς καὶ κόρος, δεηθέντα καὶ κεκορέσθαι καὶ νενοηκέναι* (vgl. auch III 5, 9). Ebenso V 9, 8: *ἔστι μὲν οὖν οὗτος ὁ νοῦς ἐν ἑαυτῷ καὶ ἔχων ἑαυτὸν ἐν ἡσυχίᾳ κόρος ἀεί* (Sohn und Sättigung oder Fülle). Nicht anders V 8, 13, wo nach mythologischen Analogien der Nus als Kronos gedacht und als *κόρος τῶν καλῶν* (mit dem Schönen gesättigte Fülle) bezeichnet wird. Er selbst, der Nus-Kronos, blickt nach oben zu seinem Vater (Uranos), das Weltregiment führt Zeus, d. i. die Gesamtseele (*ἡ ὅλη ψυχή*), die als Weltseele funktionirt und als zeugende Naturkraft Aphrodite heißt. Dieselben Vorstellungen kehren wieder in Enn. V 1, 7. Das Urwesen als die Kraft und Möglichkeit aller Dinge, der Allerzeuger

brachte durch Hinwendung zu sich selbst und Anschauen seiner selbst den Nus hervor. „Der so erzeugte Nus erzeugt alles Seiende zugleich mit sich, die gesamte Schönheit der Ideen, alle intelligiblen Götter; erfüllt von alledem, was er erzeugt hat, absorbirt er es gewissermaßen wieder, weil er es in sich haben und nicht zulassen will, daß es wieder herausfalle und bei der Rhea (der Materie, der ewig fließenden) ernährt werde, wie das auch die Mysterien und Göttermythen in ihrer rätselhaften Sprache andeuten, wenn es heißt, Kronos sei als der weiseste Gott vor dem Zeus geworden und berge wieder in sich was er erzeuge: auf diese Weise sei er erfüllt und Nus im Sohne (*κόρος* ∾ *Κρόνος*); darauf habe er den Zeus erzeugt, der nunmehr sein Sohn und von ihm erfüllt war (*κόρος*); denn der Nus erzeugt die Seele als vollkommener Nus. Da er nämlich vollkommen war, mußte er zeugen, und eine so große Potenz konnte nicht untätig sein[1]."

Der Gleichung: Zeus = Seele als solche und Aphrodite = zeugende Naturkraft der Seele widerspricht es nicht, wenn in der Deutung des Platonischen Mythos von der Geburt des Eros Zeus nach Phaidr. 246 E *ὁ μέγας ἡγεμών* genannt, und ihm nach Phil. 30 D eine *βασιλικὴ ψυχὴ καὶ νοῦς* zugeschrieben wird. Zeus soll eben die höheren und führenden Kräfte, Aphrodite die niederen und natürlichen bedeuten; Aphrodite, die aus Zeus stammt, gehört zu ihm wie das Weibliche zum Männlichen, *κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγλαὸν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἄκακον καὶ ἁβρὸν Ἀφροδίτη λεχθεῖσα* (III 5, 8).

Oxymora sind u. a. *τίς μηχανή; πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον* (I 6, 8); *ἡ ψυχὴ σιωπῶσα λέγει* (VI 7, 34) vom mystischen Schweigen der schauenden Seele.

Blankenburg am Harz. H. F. MÜLLER.

BERICHTIGUNG.

S. 145 Z. 6 von oben soll es heißen: 'daß SGD I 2580 mit bedeutend größerer Wahrscheinlichkeit eine Thearodokenliste ist', nicht, wie gedruckt ist, 'Proxenenliste'. Vgl. hierzu jetzt auch Pomtow Klio XV 1915 S. 4 zu Nr. 33.

PAUL BOESCH.

1) Ähnliches bei Platon, Krat. 396 AB.

REGISTER.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.









